

हजारीप्रसाद द्विवेदी ग्रन्थावली^१

आलोचना
मूर साहित्य
कबीर

हजारीप्रसाददिवेदी ग्रन्थावली

4



राजचमक प्रकाशन

नयी दिल्ली

पेजेंद

मूल्य . रु. 75.00

© डॉ. मुकुन्द द्विवेदी

प्रथम संस्करण : अगस्त, 1981

प्रकाशक : राजकमल प्रकाशन प्राइवेट लिमिटेड,
8, नेताजी सुभाष मार्ग, नयी दिल्ली-110002

मुद्रक : रुचिका प्रिण्टर्स, दिल्ली-110032

कलापक्ष : मोहन गुप्त

HAZARIPRASAD DWIVEDI GRANTHAVALI

Price : Rs. 75 00



“काव्य-जैसी सुकुमार वस्तु की आलोचना के लिए अपने संस्कारों से बहुत ऊपर उठने की जरूरत है; फिर वे संस्कार चाहे देशगत हो या कालगत।”

—विचार-प्रवाह



भूतपूर्व राष्ट्रपति डॉ. राधाकृष्णन् और आचार्य द्विवेदी :
 दैगोर पुरस्कार के अवसर पर

"दुर्बार काल-स्रोत सबको बहा देगा । सुनहले अक्षरों में छपी हुई पोथियाँ
 उस स्रोत के थपेड़ों की बर्दाश्त करने की शक्ति नहीं रखती । वहीं बचेगा,
 जिसे मनुष्य के हृदय में आश्रय प्राप्त होगा ।"

—अशोक के फूस

[Handwritten notes at bottom:]

एक सप्ताह के बाद ही मैंने देखा कि मैंने जो कुछ कहा
उसके बाद मैंने देखा कि मैंने जो कुछ कहा

[illegible]

ਮੇਰੀ ਮਾਂ ਨੂੰ ਮੇਰਾ ਪਿਆਰ ਦਿਖਾ ਕੇ ਮੇਰਾ
ਪਿਆਰ ਦਿਖਾਵਾਂਗੀ।

मित्र जगत् प्रसन्नमानसः आनन्दमयः भवेत्
आनन्दमयः आनन्दमयः आनन्दमयः

अपने ही-साथे-आगे हँसि हँसि

गुणो नैव-सर्वे-आर्वा हसि हसि शुभं भवेत् विद्वान्

१५६ विराट् नगरम्
 १५७ विराट् नगरम्
 १५८ विराट् नगरम्

[illegible]

ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਹਾਥ ਤੋਂ ਕੋਈ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਚੁਕਾ ਸਕਦਾ।

[illegible]

આવન વગર રૂઢિ નિર્માણ - ૩

आपका पत्र मिला। मैंने उसे पढ़ा और मैंने आपको
लिखा कि मैंने उसे पढ़ा और मैंने आपको

કિંમિત્તે વાળિ તે સિંગરનાનો, કહિ જાણી જોઈનાનો
કે જાણના નાં જાણ ને જા નાં જાણનાનો

[illegible][illegible]

मोहोनी-मार्ग (मोहोनी-मार्ग)
मोहोनी-मार्ग (मोहोनी-मार्ग)
मोहोनी-मार्ग (मोहोनी-मार्ग)

३३१/१३ दिनांक २३/१२/२०१३
 ३३१/१३ दिनांक २३/१२/२०१३

मार्च १९५८ में, अमेरिकी सरकार द्वारा
बर्मा में अमेरिकी सैनिकों की मदद के लिए

... की ...

‘कबीर’ की पाण्डुलिपि का एक पृष्ठ

निवेदन

प्रातः स्मरणीय आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी के समग्र साहित्य को एक सूत्र में अनुस्यूत करके हिन्दी-पाठकों को समर्पित करते हुए हमें अत्यधिक आनन्द का अनुभव हो रहा है। स्वर्गीय आचार्यजी के मन में अनेक परिकल्पनाएँ तथा योजनाएँ थी जिन्हें कार्यान्वित करने के लिए वे निरन्तर प्रियाशील थे। परन्तु नियति-निर्णय से उन्हें अधूरी ही छोड़कर वे चले गये हैं। हजारीप्रसाद द्विवेदी ग्रन्थावली की प्रकाशन-योजना उसी सम्पूर्णता की शृंखला की पहली कड़ी है।

आचार्यत्व की गरिमा से दीप्त आचार्य द्विवेदी का व्यक्तित्व और उनकी अपार सज्जनात्मक क्षमता किसी भी पाठक को धमत्कृत और अभिभूत करने के लिए पर्याप्त है। मनीषियों की दृष्टि में वे चिन्तन और भावना दोनों ही स्तरों पर महत्त्व-बिन्दु पर भासमान हैं। उनकी रचना-दृष्टि समय के आरपार देखने में समर्थ थी। इतिहास उनकी लेखनी का स्पर्श पाकर अपनी समस्त जड़ता छोड़ बैठा और सतत प्रवाहित जीवनधारा साहित्य में हिल्लोलित हो उठी, जो तीनों कासों को जोड़ देती है।

आचार्य द्विवेदी की बहुमुखी जीवन-साधना ने हिन्दी बाइमय के एक पूरे और विशाल युग को प्रभावित किया है। वे संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश तथा हिन्दी और बांग्ला साहित्य के मर्मज्ञ विद्वान् थे। साथ ही, अंग्रेजी साहित्य का भी व्यापक धरातल पर उन्होंने परिशीलन किया था और अंग्रेजी भाषा के माध्यम से ग्रीक साहित्य का भी रसास्वादन किया था। अगाध पाण्डित्य में सहजता का मणिकांचन योग उन्हें सामान्य मानव की भूमिका में प्रतिष्ठित कर देने की क्षमता प्रदान कर देता था और वे अनायास ही जनहृदय से स्पन्दित और आन्दोलित हो उठते थे। उनका विद्वान् सरलता से सजग हो उठता था। वे प्रत्येक मन में विराजमान हो जाने की अपूर्व मेधा के धनी हो जाते थे।

आचार्यजी की इन्हीं अद्वितीय प्रवृत्तियों को स्थायी रूप देने के लिए इस ग्रन्थावली की योजना बनायी गयी है। विषय और विधा दोनों दृष्टिकोणों को साथ रखकर विभिन्न खण्डों का विभाजन किया गया है। कुल मिलाकर ये ग्यारह खण्ड हैं—

1. पहला खण्ड : उपन्यास-1
2. दूसरा खण्ड : उपन्यास-2
3. तीसरा खण्ड : हिन्दी साहित्य का इतिहास
4. चौथा खण्ड : प्रमुख सन्त कवि
5. पाँचवाँ खण्ड : मध्यकालीन साधना
6. छठवाँ खण्ड : मध्यकालीन साहित्य
7. सातवाँ खण्ड : साहित्य तत्त्व एवं साहित्य मर्म
8. आठवाँ खण्ड : कालिदास और रवीन्द्र
9. नवौं खण्ड : निबन्ध-1
10. दसवाँ खण्ड : निबन्ध-2
11. ग्यारहवाँ खण्ड : विविध साहित्य

ग्रन्थावली को क्रमबद्ध करने में अनेकों समस्याएँ आयी हैं। निबन्धों का विभाजन भी निबन्ध-संग्रह तथा तिथि-क्रम के आधार पर न करके विषय के अनुसार हो किया गया है। निबन्ध के अन्त में मूल निबन्ध-संग्रह का नाम दे दिया गया है। ग्रन्थावली अधिकाधिक उपयोगी हो सके, इस बात को ध्यान में रखकर ऐसा किया गया है। कबीर, सूर और तुलसी के अतिरिक्त कालिदास और रवीन्द्रनाथ ठाकुर से आचार्यप्रवर प्रायः अभिभूत रहे हैं, अतः दोनों महाकवियों से सम्बद्ध सामग्री एक ही खण्ड में दे दी गयी है। अन्तिम खण्ड में विविध प्रकाशित एवं अप्रकाशित सामग्री संकलित है। आचार्य द्विवेदी ने प्रारम्भ में काव्य रचनाएँ भी की थी और अनेक अनुवाद भी। उन्हें यहाँ समाहित कर दिया गया है।

इस विशाल योजना की परिपूर्णता में अनेक लोगों ने अपना अमूल्य सहयोग दिया है जिसके बिना निश्चय ही यह कार्य पूर्ण नहीं हो पाता। उन सबके प्रति हम हादिक धन्यवाद व्यक्त करते हैं। पं. राजाराम शास्त्री ने अप्रकाशित ज्योतिःशास्त्र एवं साहित्य-शास्त्र सम्बन्धी रचनाओं के विषय में परामर्श दिया; श्रीरथी महेश्वरारायण 'भारतीमन्त्र' ने मुद्रणप्रतितैयार करके हमारे दायित्व को आसान बनाया। हम इन दोनों को साधुवाद अर्पित करते हैं। श्रीमती शीला सन्धू और राजकमल प्रकाशन से सम्बद्ध सभी व्यक्तियों ने जिस तत्परता और रुचि से इस योजना को सम्पूर्ण कराया है, वह प्रशंसनीय है।

इन शब्दों के साथ आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी का सम्पूर्ण रचना-संसार ग्रन्थावली के रूप में, हम बृहद् हिन्दी विश्व परिवार को समर्पित करते हैं। इससे ज्ञानचारा एवं रससृष्टि में थोड़ा भी विकास सम्भव हुआ तो हम अपने को कृतकार्य मानेंगे।

जगदीश्वरारायण द्विवेदी
मुकुन्द द्विवेदी

सूर-साहित्य	Purchased with the assistance of the Govt. of India under the Scheme of Publications in- to volun- isation W in the year 12-1983.	1-143
भूमिका		17
निवेदन		23
राधा-कृष्ण का विकास		27
स्त्री-पूजा और उसका वैष्णव रूप		40
भक्ति-तत्त्व		44
उस युग की साधना और तात्कालिक समाज		51
टीका-युग और उसकी प्रधान समस्या 51; सूरदास की दृष्टि में उस युग के साधक 56; मध्ययुग के ईसाई भरमी और सूरदास 59; उस युग का समाज और सूरदास की साधना 63; हिन्दी साहित्य और वैष्णव धर्म 69		
प्रेम-तत्त्व		82
जयदेव, विद्यापति और चण्डीदास की राधा 82; सूरदास की राधा 88; सूरदास की यशोदा 99; 'छबीले, मुरली नैकु बजाउ 102; सूरदास और नन्ददास की गोपियाँ 105		
सूरदास की विशेषता		110
गौड़ीय वैष्णव आसंकारिकों की गोपियाँ और सूरदास 110; सूरदास की कविता का विषय 114		
कवि सूरदास की बहिरंग-परीक्षा		116
आधुनिक और मध्ययुग का साहित्य 116; सूरदास का साहित्य, उनकी जीवनी और प्रभाव 121; सूरसागर की भाषा के दो गुण 124; सूरदास की विशेषताएँ 127		
परिशिष्ट		130
ब्रज-भाषा साहित्य में ईश्वर 130; ब्रजभाषा के कवि और युगल-मूर्ति 136		
सूरदास : स्फुट रचनाएँ		145-192
सूरकाव्य : प्रेरणा और स्रोत		147
यह अन्ध गायक कौन था ?		160
भावैक्यसं मनः स्थितम्		169
सूरदास और वैष्णवदर्शन		187

कबीर	193-479
भूमिका	195
संकेत-विवरण	197
प्रस्तावना	199
अवधूत कौन है ?	215
नाथपन्थियों के सिद्धान्त और कबीर का मत	222
हठयोग की साधना	232
निरंजन कौन है ?	238
'निरंजन कौन है' शीर्षक अध्याय का परिशिष्ट 252; कुछ अन्य	-
शब्दों के भाग्य-विपर्यय 253	
योगपरक रूपक और उलटबांसियाँ	261
ग्रह और माया	272
निर्गुण राम	284
याज्ञाचार	297
'सन्तो, भक्ति सतां गुरु आनी'	308
व्यक्तित्व-विश्लेषण	316
भारतीय धर्म-साधना में कबीर का स्थान	330
भगवत्प्रेम का आदर्श	343
रूप और अरूप, सीमा और असीम	356
उपसंहार	366
परिशिष्ट-1 : परवर्ती कबीरपन्थी सिद्धान्त	373
परिशिष्ट-2 : कबीर-वाणी	376
कबीर : स्फुट रचनाएँ	481-490
कबीरपन्थ का उपेक्षित साहित्य	483
तुलसीदास : स्फुट रचनाएँ	491-527
तुलसीदास का स्मरण	493
रामकथा सुन्दर करतारदी	496
संशय पर विजय	500
भवमंजन मंजन सन्देहा	508
सुगम अगम मृदु मंजु कठोरे	512
अजस्र प्रेरणा का स्रोत : 'रामचरितमानस'	518
'विभाव पुष्प' की खोज	523

हजारीप्रसाद द्विवेदी
ग्रन्थावली

4

“भक्तों के साहित्य में जो अपूर्व तेजस्यता दिखायी देती है वह किसी महान् अज्ञात के चरणों में अहैतुक आत्मसमर्पण के उल्लास में अनुप्राणित है। जब तक आत्मदान का अद्भुत उल्लास जीवन में नहीं आता, तब तक कोई बड़ा साहित्य नहीं लिखा जा सकता। सूरदास, कबीरदास और तुलसीदास जैसे भक्त कवियों के साहित्य में जिस प्रकार के माधुर्य, तेजस्विता और मंगल का साक्षात्कार होता है वे उसी महिमामयी दातृत्व-शक्ति की उपज हैं। जो जितना देता है उतना ही पा सकता है। यही जीवन में सत्य है, यही साहित्य में भी सत्य है, ऐसा मेरा दृढ़ विश्वास है। पिछले पच्चीस-तीस वर्षों के साहित्यिक जीवन से मैं स्पष्ट अनुभव कर रहा हूँ कि उस दातृत्व-शक्ति के अभाव में हमारा साहित्य दुर्बल होता जा रहा है, मैं निराश होने को झुरा समझता हूँ; गलतियों और कमजोरियों को मनुष्य-जीवन का इतना बड़ा अभिशाप नहीं मानता कि उसकी चिन्ता में व्याकुल हो उठूँ, बल्कि कभी-कभी तो ऐसा लगता है कि त्रुटियाँ और विच्युतियाँ जीवन को शुद्ध और निर्मल बनाने में सहायक होती हैं, शर्त यह है कि हम इन्हे ही जीवन का अन्तिम लक्ष्य न बना लें। परन्तु यह सोचकर मैं अवश्य विचलित हो जाता हूँ कि हमारे साहित्य में देने की लगन के स्थान पर पाने की स्पृहा अधिक बलवती हो उठी है। सूरदास के उत्तराधिकारियों के लिए यह बहुत गौरव की बात नहीं कही जा सकती।

—सूर-साहित्य
ग्रन्थावली-4, पृष्ठ 24.

1

2

3

आया, विष्णु नामन, शोणन, पीटन और नासन की विधि करी जाती रही।

बीच-बीच में प्रायः देखा जाता है कि पुराने स्वामीराज्य धार्मिक स्त्री के मरते ही और दूसरी स्त्री का पालनपोषण करके उसी की ताबेदारी में लग जाता है। जो दमका ममें नहीं समझने के चिह्नित होते हैं। उन्हें समझना चाहिए कि स्त्री का स्वभाव ही ऐसा होता है। पत्नी का अर्थ है 'दामिनी'। दामिनी जब एक स्वामिनी बनती गयी तो दूसरी को उसी मूल्य निहासन पर बैठना पड़ता है। इसीलिए दम युग में हमने शासन, गुरु और तोरानार की दुर्गति देना छोड़कर उनके स्थान पर अगर यूरोपियन authority की दुर्गति देना शुरू किया है तो दम आदर्य की क्या बात है ?

लेकिन आदर्य सचमुच तब होता है जब देखते हैं कि पुराने स्वामी तो हैं ही, नये स्वामी को भी हमने उन्हीं के बगल में बैठा लिया है। मानने-मानने, माना कि हमारा मन 'मानना'-ग्राह्य हो गया है; जहाँ एक जातीय प्रभु के अधीन में यही अगर एक और प्रभु की अधीनता स्वीकार कर ले तो तो कोई बात नहीं, उनसे कुछ हमारा आता-जाता नहीं। पर दोनों जाति के प्रभुओं को एक ही निहासन पर, एक के बगल में दूसरे को, बैठने के लिए कैसे हमने राजी कर लिया, यही आदर्य की बात है।

यह सबबादि-सम्मत है कि दो राजा का राज्य मुगल नहीं होता। दो स्त्री के साथ गृहस्थी चलाना भी परम दुर्गति है, यह भी सभी जानते हैं। विष्णु सनातन और नूतन दो प्रभुओं की ताबेदारी हम एक ही साथ कैसे चला रहे हैं ? प्राचीनतम सनातनी विधि के साथ नूतनतम वैज्ञानिकी अधुनातनी रीति को हमने 'बेमालूम' जोड़ दिया है। बृद्ध के साथ बालिका के विवाह में जैसा गोलमाल होता है वैसा इस क्षेत्र में बिल्कुल नहीं हुआ। इसमें जो एक बेटी का वित्तदाता व्यापार है, यह किसी को दिसा ही नहीं।

जो हो, बात यह है कि हमने मुदीर्ष काल तक समझने, सोचने और विचार करने का भार पुराने प्रभुओं को दे रखा था। और अब रिवाज हुआ है कि यह भार यूरोपियन प्रभुओं (authority) को देना चाहिए। किसी-किसी सज्जन ने अनुपम कौशल और अचिन्तनीय चातुरी के बल पर इन दोनों का समन्वय करके भावना, चिन्ता और विचार के भार को पुरातन और नूतन दोनों तरह के प्रभुओं के सिर समान भाव से लाद दिया है। सीधी बात यह है कि इस तरह के लोग स्वयं चिरन्तन प्रयास से बड़े आराम से असल भाव से अपनी धैर्य-बैधायी बोलियों को रटते जा रहे हैं।

जब चारों ओर की अवस्था ऐसी है तब श्री हजारोप्रसाद द्विवेदी की 'सूर-साहित्य' पुस्तक पढ़कर बड़ा विस्मय हुआ। इन्होंने तो पुराने या नये किसी 'कर्ता' (मालिक) को बिना विचारे प्रभु नहीं माना, अथवा कहीं भी किसी के प्रति असंगत असम्मान भी नहीं दिखाया। उनके प्रत्येक मत को इन्होंने अपने विचार-बुद्धि की कसौटी पर भली-भाँति घिसकर, परखकर, सावधानी के साथ ग्रहण या वर्जन किया

है। हमारे इस 'कर्त्ता-भजा'¹ देश में यह क्या मामूली ठिठाई है? फिर वे स्वयं माल-मसाला इकट्ठा करके भावना, चिन्ता और विचार करने में स्वयं प्रवृत्त होने को कह रहे हैं। हमारे इस आराम-प्रिय अलस देश में यह दारुण दुर्लक्षण है। अब अगर ऐसी पुस्तक के बारे में मैं एक अच्छी-सी भारी-भरकम भूमिका लिखूँ तो हमारे देश के जड़ता-विलासी पाठकों को फिर एक बार बैठकर सोचना-विचारना पड़ेगा। इतनी तकलीफ उठाने को सब लोग क्यों राजी होने लगे?

इसीलिए इस ग्रन्थ की भूमिका लिखने के लिए अनुरुद्ध होकर भी मैंने हफ्तों तक कार्य स्थगित रखा। मेरे सकोच का हेतु क्या था, यह बात अब सब लोग समझ सकेंगे।

लेकिन भरोसा यह है कि एक श्रेणी के पाठक ऐसे हैं जरूर, यद्यपि उनकी संख्या बहुत कम है, जो सत्य के अनुसन्धान के लिए सब तरह के दुःख सहने को तैयार हैं। वे यथानुगतिक सभी प्रकार की जड़ता और आलस्य का त्याग करने के लिए कृत-संकल्प हैं। द्विवेदीजी ने इन्हीं संख्या-विरल पाठकों के लिए अपनी पुस्तक लिखी है। इसीलिए वे राधा-कृष्ण-मतवाद के क्रम-विकास की आलोचना इस तरह प्रगाढ़ भाव से कर सके हैं। उन्होंने नूतन और पुरातन सब प्रकार के मतमतलब को चुनौती दी है, साहस के साथ विचार किया है और नाना युक्तियों के साथ अपना सिद्धान्त उपस्थित किया है।

प्रत्य-विचार के क्षेत्र में प्रधानतः दो तरह की विपत्तियाँ हैं। एक है अति प्राचीन करने की प्रवृत्ति और दूसरी है अत्यन्त नवीन करने की जिद। ये दोनों ही कोटिवाद (extremism) सत्य-अनुसन्धान के परम शत्रु हैं।

प्राचीन काल में किसी भी मतवाद को प्रतिष्ठित करने के लिए किसी-न-किसी वैदिक या पौराणिक नाम के साथ उसे युक्त करने की चेष्टा की गयी है। ये मत-वाद मानो झोले हैं, जिन्हे टाँगने के लिए ये वैदिक या पौराणिक नाम खूंटियों के समान हैं। कभी-कभी झोले को सुरक्षित रखने के लिए एकाधिक नामों की खूंटियाँ तलाश की गयी हैं। इसका फल यह हुआ है कि परवर्ती काल में भिन्न-भिन्न जातियों की खूंटियाँ झोलों के गड़बड़-झाले से एक ही जाति की-सी प्रतीत होने लगी हैं। फिर ऐसा भी हुआ है कि एक ही खूंटो पर दो-तीन तरह के झोले लटका रखे गये हैं, फिर उसी खूंटो की दुहाई देकर भिन्न जाति के झोलों को एक में ही चला दिया गया है।

इसके बाद जब झोलों की पुरानी कहानी का विचार किया जाने लगता है, तो उस झोले की जगह हम उस खूंटो से काल-विचार शुरू करते हैं जिसमें वह लटकाया गया था। हम प्रायः भूल जाते हैं कि इन झोलों को अति प्राचीन सिद्ध करने के लिए ही इन खूंटियों की खोज हुई थी। ऐसे विचार का गोलमाल अधिकतर हमी

1. बंगाल में 'कर्त्ता-भजा' नामक एक सम्प्रदाय है। वे लोग विवेक, शास्त्र, आदि सबके ऊपर कर्त्ता (मालिक, गुरु) की बाणी ही मानते हैं। ये 'कर्त्ता' का ही भजन करते हैं।

लोगों में होता है।

लेकिन जो लोग बाहर से विचार करने आते हैं उनकी समस्या दूसरी ही होती है। ये लोग अगर निरपेक्ष होते तो कोई समस्या होती ही नहीं। पर असल बात यह है कि वे साम्राज्यवाद के चालक हैं और हम चालित। यह बात उनके लिए भूलना बड़ा कठिन है। इसीलिए ज्ञानतः और अज्ञानतः इस देश की महिमा को खर्व करने की ओर उनकी प्रवृत्ति होना स्वाभाविक ही है।

इस देश के धार्मिक आन्दोलन को अगर अर्वाचीन सिद्ध किया जा सके तो सहज ही उसे ईसाई धर्म के निकट ऋणी सिद्ध किया जा सकता है। और ईसाई धर्म का जो कुछ गौरव है उसमें ये बाहरी विचारक समझते हैं कि उनका सम्पूर्ण दावा है। किन्तु वे भूल जाते हैं कि ईसाई धर्म के अनुवर्तियों के दल में कितने दिनों से उन्हें धारण मिली है! किसी ऐश्वर्यवान् के घर अगर किसी ने दयावाद आश्रय पा लिया तो इसका अर्थ यह थोड़े ही है कि वह सारे ऐश्वर्य का दावेदार हो गया? अगर ईसाई धर्म में कुछ महिमा है तो उस महिमा का दावा हम, लोगों का है, क्योंकि ईसाई धर्म पूर्व का धर्म है, हमारे ही घर की चीज है।

ईसाई धर्म को परवर्ती सिद्ध करने से ही यदि सारे भारतीय धर्म-मत को ईसाई धर्म का ऋणी सिद्ध किया जा सके तो इस एक ही कारण से सारा ईसाई धर्म ही बौद्ध धर्म का ऋणी है। यह ऋण तो अनेकांश में सचमुच सही है। यह बात निरपेक्ष पण्डितगण धीरे-धीरे स्वीकार भी करने लगे हैं।

भारतवर्ष का यह परम अपराध रहा है कि वह पर-मत-महिष्णु और आश्रित-वत्सल रहा है। दुर्दिन में, दुरवस्था की मार से जब एक दल के ईसाई भारत के दक्षिणी हिस्से में धारणापन्न हुए उस समय धारणागत-वत्सल भारत ने उन्हें बिना विचारे आश्रय दिया। उस दिन उसने सोचा भी नहीं था कि इन दुर्गत-आश्रितों के समझमें इस मामूली से सूत्र से भारतवर्ष के सारे गौरवों का दावा पेश करने लगेंगे! यह दावा प्रतिष्ठित करने के लिए युक्त-अयुक्त सभी उपायों से भारत के सारे भाव-ऐश्वर्य को डेल-डालकर उसे आश्रयदान के परवर्ती काल का बना दिया जायगा।

इसीलिए हम देखते हैं कि भारतीय धर्म-मत के इतिवृत्त की आलोचना की एक विपद् है। एक, सब-कुछ को अति प्राचीन सिद्ध करने की प्रवृत्ति और दूसरी, सबकुछ को अति अर्वाचीन सिद्ध करने की जिद। दोनों तरफ के इन दो पापान-संकटों के भीतर तरंग-संकुल खरस्रोत-धारा में से भी द्विवेदीजी जो नैया लेकर घाट पर भिड़ा सके हैं, यह उनके लिए कम प्रशंसा की बात नहीं है।

किसी एक धर्म का मूल कहाँ है, इस बात के अनुसन्धान में सबसे बड़ी विपद् क्या है, यही कहकर मैं पाठकों से विदा ग्रहण कहूँगा। किसी धर्म या मतवाद का आरम्भ निर्णय करना बड़ा कठिन है। गंगा का आरम्भ कहाँ है, यह बात क्या आज भी निर्णीत हुई है? गंगोत्री को ही गंगा का आदिस्थान क्यों माना जाय, उसके भी कितने ऊपर क्षीण से क्षीणतर स्रोत और धाराएँ पकड़ते-पकड़ते किस एक आदि-

विन्दु पर उसका मूल मिलेगा, कौन बता सकता है ?

धर्म का वह मूल-विन्दु बताना और भी कठिन है। हमारे अपने भीतर के ही बहुत-से भाव हमारे अज्ञात चेतन-लोक में कितने दिनों से धीरे-धीरे उपचित होते-होते किसी एक विशेष दिन को प्रत्यक्ष-गोचर होते हैं, इस बात को क्या हमने कभी सोचकर देखा है ? जिस दिन उसे हम स्फुट देखते हैं, उसी दिन को उसका जन्म-दिन मान लेते हैं, किन्तु उसके पीछे जो मुदीर्घ इतिहास है वह हमारे अपने भीतर की चीज होने पर भी अपने ही निकट अगोचर है। लेकिन धर्म-मत तो एक समूचे देश की ऐसी असंख्य चिन्मय-धाराओं का प्रकाश है। फिर उसके आदि की बात निर्णय करके कौन बता सकता है ? मिट्टी के नीचे असंख्य अज्ञात धाराएँ अनेक दिशाओं में बहती रहती हैं, परन्तु तृपार्त मनुष्य प्रयोजनवश उनमें से किसी एक का कुएँ की खुदाई के द्वारा आविष्कार करता है। लेकिन वही तो उसका आदि नहीं है, वहाँ तो केवल उसका परिचय पाया गया। यह बात भी बहुत-कुछ इसी तरह की है।

इसी प्रकार मध्ययुग के व्यक्त लिगाचार तथा अव्यक्त लिगाचार बहुविध भक्ति-धाराएँ भारतवर्ष में भीतर-ही-भीतर दीर्घकाल से बहती आ रही थी। बीच-बीच में उनका परिचय बिल्कुल मिलता ही नहीं सो बात नहीं है, फिर भी हमारी शिरा-उपशिराओं के रक्त-प्रवाह की तरह वे हमारे अलक्ष्य में ही बहती रही। जो हमारे लिए जीवन का भी जीवन हुआ करता है वही अत्यन्त अगोचर होता है। इसी समय हठात् बाहर से मुसलमान धर्म का आगमन हुआ। इसका अर्थ यह था कि भारत के धर्म और आदर्श के सामने एक नयी चुनौती उपस्थित हुई। इसीलिए रघुनन्दन आदि निबन्धकारों ने स्मृतिशास्त्र से जो सर्वोत्तम था, उसे सबके सामने उपस्थित किया; पूर्णानन्द, सर्वानन्द, कृष्णानन्द आदि तान्त्रिक साधकों का दल नये सिरे से अपनी साधना का महत्त्व प्रमाणित करने लगा और भक्ति तथा भाव के साधकों का दल सगुण-निर्गुण माना भाव से अपनी-अपनी ध्रष्ट सम्पद् को सबके सामने उपस्थित करने लगा। अर्थात् इतने दिनों तक जो धाराएँ अन्तःसलिला थी, प्रयोजनवश कुर्बा खोदकर उन्हें सबके सामने उपस्थित करना पड़ा।

एक धर्म-मत का इतिहास ढूँढ़ने के लिए यदि हम ग्रन्थ, शिलालेख आदि के लिए कोई स्पष्ट document (दलील) देखकर ही उसका आदिनिर्णय करने लगे तो यह बड़ी भारी भूल होगी। मनुष्य अपने जन्म-दिन को पैदा होता है, फिर क्रमशः बड़ा होता है। इसके बाद अगर किसी दिन कोई वैपयिक प्रयोजन उपस्थित हुआ तो शायद किसी दिन वही दलील पर दस्तखत भी कर देता है। ऐसे भी कितने ही हैं, जिन्होंने इस जीवन में कभी कहीं दस्तखत ही नहीं किये। इसीलिए यह तो नहीं कहा जा सकता कि इन आदमियों का जन्म ही नहीं हुआ या इन्होंने जीवन-यात्रा का निर्वाह ही नहीं किया।

इस देश में ऐसे अनेकानेक मतवाद और साधनाएँ हो चुकी हैं और आज भी हैं जिन्होंने कभी किसी दलील पर दस्तखत नहीं किये। किन्तु आध्यात्मिक गगन-विहारी इन ज्योतिष्क-पिण्डों का परिचय वेधशाला के पण्डितों को नहीं मिला।

इसीलिए इनका अस्तित्व अस्वीकार नहीं किया जा सकता ।

भारत के साधक नहीं जानते थे कि अपनी सत्ता और महिमा प्रमाणित करने के लिए समाचारपत्र, विज्ञापन और प्रोपेगण्डा प्रभृति का ढोल पीटकर सारी अमेरिकन पद्धति से सारे संसार में 'बूमिंग' (booming) करना होता है । इसीलिए भारतवर्ष के साधकों की प्राणपण चेष्टा अपने-आपको छिपा रखने की थी । अपने को प्रचारित करने की चेष्टा से संसार-भर के लोगों को चकित कर देने की कोशिश उन्होंने कभी की ही नहीं । वृक्ष का जीवनधारी मूल मिट्टी के नीचे रहता है । जीवन का धर्म भी लोक-लोचन के अन्तरात्म में रहता है । जिसे जीवन की झलक नहीं रहती उसी को booming करने में हिचक नहीं होती । भारत के साधक-गणों ने हमारी अन्तर-चारिणी धर्म-साधना को सबके सामने जाहिर करने की पाप-चेष्टा की, पतिव्रता कुतवधू को वेदया बनाने के साथ, तुलना की है । अपने मतामत को ये साधक कहीं भी विपुल करके दिखाना नहीं चाहते थे । वरन् वे बीज और अंकुर की तरह जीवन्त धर्म को स्वल्पायतन देखकर ही उसके प्रति विश्वास रखते थे । इसीलिए उन्होंने कहा है—'स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य प्रायते महती भयात् ।'

स्पूल विचार से और जड़ दृष्टि से देखने पर ये सब धर्म-मत पैदा ही नहीं हुए, क्योंकि अदालत-ग्राह्य किसी दलील को सर्वसाधारण के सामने दाखिल करने में उन्हें संकोच हुआ था । धर्म का विचार उसके अपने महत्त्व से, उसके अनुवर्तियों के त्याग और साधना से और उसकी अन्तरतम आध्यात्मिक प्राण-सक्ति से होता है ।

जिन्होंने भारत की साधना और धर्म-मत की आलोचना की है, उनके मन ने बारम्बार भारतीय धर्म-मत और साधना का यह रहस्य अनुभव किया है । आज-कल चारों ओर का वातावरण बहिर्मुखी है जहाँ की भाषा booming की भाषा है । पर ये साधनाएँ हैं शान्त और अन्तर्मुखी । मौन ही इनका जीवन-लक्षण है, इसीलिए आज दिन उसके साथ आधुनिक वातावरण का पद-पद पर विरोध होता है, पद-पद पर आघात होता है । आशा करता हूँ, श्री हजारीप्रसादजी के ग्रन्थ को पढ़ते-पढ़ते पाठक-वर्ग के अन्तर में बार-बार यह वेदना जाग उठेगी ।¹

शान्ति-निकेतन

क्षितिमोहन सेन

शास्त्री, एम. ए.

प्रिंसिपल, विद्यामवन, विश्वभारती

1. शब्देय आचार्य क्षितिमोहन सेन महाशय ने कृपापूर्वक यह भूमिका लिखकर 'सुर-साहित्य' का जो गौरववर्धन किया है, उसके लिए मेघरु अपनी आन्तरिक वृत्तज्ञता ज्ञान करता है ।

निवेदन

‘सूर-साहित्य’ मेरी पहली रचना है। आज से कोई पच्चीस वर्ष पहले यह पुस्तक लिखी गयी थी। उस समय साहित्य-क्षेत्र में कुछ नया देने की उमंग थी और ऐसा विश्वास था कि जो कुछ लिख रहा हूँ, सब प्रकार से नवीन और ग्राह्य है। इसी-लिए भापा मे जहाँ एक प्रकार का आत्मविश्वास का गुण था, वहीं थोड़ा-बहुत आक्रामक भाव भी आ गया था। आज यदि नये सिरे से इसी विषय पर लिखना पड़े, तो इसकी भापा और शैली में बहुत-कुछ परिवर्तन हो जायेगा। और यह पुस्तक कदाचित् उपयोगी तो अधिक हो जायेगी, लेकिन इसमें जो थोड़ी-सी भास्वरता है वह क्षीण हो जायेगी। पुस्तक बहुत दिनों से नहीं मिल रही थी; और कई प्रेमी पाठक इसको फिर से प्रकाशित करने के लिए आग्रह कर रहे थे। मेरा अनुमान है कि इस पुस्तक की भापा और शैली ही इन पाठकों को अधिक प्रिय है। इसीलिए मैंने पुस्तक को उसी रूप में प्रकाशित करना ही उचित समझा, जिस रूप में यह प्रथम बार प्रकाशित हुई थी। प्रथम संस्करण में जो छापे की गलतियाँ थी, उन्हें सुधारने के अतिरिक्त सिर्फ़ उन स्थानों को थोड़ा-सा परिवर्तित कर दिया गया है, जिनके बारे में मेरे विचार अब निश्चित रूप से बदल गये हैं। मुझे यह कहते से थोड़ी प्रसन्नता ही होती है कि ऐसे स्थल बहुत ही कम हैं। इस प्रकार यह पुस्तक प्रायः उसी रूप में प्रकाशित हो रही है जिस रूप में प्रथम बार छपी थी।

जिन मित्रों ने बार-बार आग्रह करके इस पुस्तक को फिर से प्रकाशित कराने की प्रेरणा दी है, उनके प्रति मैं हार्दिक कृतज्ञता प्रकट करता हूँ। मैं सोचता था कि ‘सूर-साहित्य’ अगर छपना ही है तो उसका बिल्कुल कायाकल्प हो जाना चाहिए; क्योंकि इधर अनेक विद्वानों के परिश्रम के फलस्वरूप अनेक नयी जानकारी प्राप्त हुई है और उनका समावेश किये बिना पुस्तक अधूरी ही मालूम होगी। परन्तु मुझे यह देखकर आश्चर्य हुआ कि सूर-साहित्य के कई विशेषज्ञ मित्रों ने भी इसे ज्यों-का-त्यों छापने का ही आग्रह किया। मेरा भी इसके मूल रूप पर थोड़ा मोह है; इसलिए सहृदय पाठकों के सम्मुख अपनी इस बाल-कृति को पुनः उपस्थित करने

का साहस कर रहा हूँ।

प्रथम संस्करण की भूमिका श्रद्धेय आचार्य क्षितिमोहन सेन ने लिखी थी। वह भूमिका अपने-आपमें अत्यन्त महत्त्वपूर्ण कृति है, उसमें उनके अगाध पाण्डित्य और सहृदयता का मणि-काचन योग तो है ही। मेरे प्रति जो स्नेह का भाव है वह भी उन्हीं के योग्य है। एक लम्बी अवधि के बाद जब मैं उस भूमिका को पढ़ता हूँ तो मुझे अद्भुत आनन्द और गौरव का बोध होता है। मैं मन-ही-मन इस बात के लिए लज्जा अनुभव करता हूँ कि दीर्घकाल तक उनके सम्पर्क में रहकर भी मैं उनके स्नेह का उचित अधिकारी नहीं सिद्ध हो सका। लेकिन मैं अपने मन को समझा लेता हूँ कि स्नेह का मिलना भी कम सौभाग्य नहीं है। आज आचार्यपाद अत्यन्त वृद्ध हो गये हैं, और अस्वस्थ भी हैं। आज भी उनका स्नेह मुझे उसी तरह प्राप्त है। पुस्तक का पुनः मुद्रण देखकर उन्हें जितनी प्रसन्नता होगी, उतनी शायद दूसरों को न हो। इस अवसर पर उनके प्रति मैं अपनी सश्रद्ध प्रणति निवेदन करता हूँ।

प. नाथूरामजी प्रेमी ने पुस्तक को फिर से प्रकाश में लाने में सर्वाधिक प्रेरणा दी है। यदि उनका आप्रह्म न होता तो कदाचित् पुस्तक छपती ही नहीं। मेरी आरम्भिक रचनाओं को उन्होंने ही प्रोत्साहन दिया था, और पुस्तक को भी विस्मृति के गड्ढे में गिरने से उन्होंने ही बचा लिया है। पुस्तक की छपाई का वे पूरा ध्यान रखते हैं और मैं निश्चित जानता हूँ कि उनके प्रति कृतज्ञता के दो शब्द लिख भी दूँगा, तो वे अवश्य काट देंगे। इसलिए उनके प्रति कृतज्ञता-ध्वजक कुछ भी न लिखकर झुपचाप अपनी हार्दिक श्रद्धा और प्रीति के भाव निवेदन करता हूँ।

सूरदास भारतीय साहित्य के सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण रत्नों में हैं। जिस प्रसंग को उन्होंने उठाया है, उसके बारे में सब-कुछ कह दिया है। अपने वक्तव्य विषय के साथ ऐसी तन्मयता संसार के कुछ थोड़े कवियों में ही मिल सकती है। जिन दिनों मैंने इस पुस्तक को लिखा था उन दिनों इस महान् भक्त की कविता का नशा था। ज्यों-ज्यों अवस्था बढ़ती गयी है त्यों-त्यों अनेक प्रपंचों में उत्तप्तता गया हूँ। जीवन में काव्य-चर्चा के वहाने जिन भक्त-रत्नों की रचनाओं में मन रमा रहता था, उनसे दूर हटता गया हूँ। पुरानी बातों को पढ़ता हूँ तो हृदय में एक प्रकार की पीड़ा का अनुभव करता हूँ। वहाँ मे घुसू बिया और कहीं आ गिरा हूँ! जो होना चाहा था, वह नहीं हो सका; जो सोचा भी नहीं था, उसके चक्कर में फँस गया हूँ। भक्तों के साहित्य में जो अपूर्व तन्मयता दिनायी देती है वह किसी महान् अज्ञात के चरणों में अहैतुक आत्म-समर्पण के उत्साह से अनुप्राणित है। जब तक आत्मदान का अद्भुत उत्साह जीवन में नहीं आता, तब तक कोई बड़ा साहित्य नहीं लिखा जा सकता। सूरदास, कबीरदास और तुलसीदास जैसे भक्त कवियों के साहित्य में जिस प्रकार के माधुर्य, तेजस्विता और मंगल का साक्षात्कार होता है वे उसी महिमायुगी दातृत्व-शक्ति की उपज हैं। जो जितना देता है उतना ही पा सकता है। यही जीवन में सत्य है। यही साहित्य में भी सत्य है, ऐसा मेरा दृढ़ विश्वास है। पिछले पच्चीस-तीस वर्षों के साहित्यिक जीवन में मैं स्पष्ट अनुभव कर रहा हूँ कि उस दातृत्व-शक्ति के

अभाव में हमारा साहित्य दुर्बल होता जा रहा है। मैं निराश होने को बुरा समझता हूँ; गलतियों और कमजोरियों को मनुष्य-जीवन का इतना बड़ा अभिशाप नहीं मानता कि उसकी चिन्ता में व्याकुल हो उठूँ, बल्कि कभी-कभी तो ऐसा लगता है कि मुटियाँ और विच्युतियाँ जीवन को शुद्ध और निर्मल बनाने में सहायक होती हैं, शर्त यह है कि हम इन्हें ही जीवन का अन्तिम लक्ष्य न बना लें। परन्तु यह सोचकर मैं अवश्य विचलित हो जाता हूँ कि हमारे साहित्य में देने की लगन के स्थान पर पाने की स्पृहा अधिक चलती हो उठी है। सूरदास के उत्तराधिकारियों के लिए यह बहुत गौरव की बात नहीं कही जा सकती। हमारे साहित्य की महिमा सन्तों की अपूर्व दातृत्व-शक्ति में है। इन सन्तों ने अपने-आपको ही दे दिया है। मुझे ऐसा लगता है कि यदि किसी दिन हमारे नये साहित्य में ऐसी तेजस्विता आयेगी जो संसार को प्रकाश दे सके, तो वह इन्हीं सन्तों के आदर्श पर चलनेवाले साहित्यिकों के द्वारा ही सम्भव हो सकेगी। आज भी हमारे नये साहित्य में जहाँ कहीं तेज है, वह आत्मदानी सन्तों के आदर्श पर चलनेवाले साहित्य-सर्जकों के तप का ही फल है।

भक्ति-काल के साहित्यकारों के ज्योतिष्क-मण्डल को देखकर भरोसा होता है कि हम नये युग में भी नयी चेतना को जाग्रत करने योग्य साहित्य अवश्य उत्पन्न कर सकेंगे। अभी यदि उतनी उल्लसित होने योग्य अवस्था नहीं आ सकी है तो यह क्षणस्थायी शैथिल्य ही है। आज अपने-आपको देखकर मेरे चित्त में जो ग्लानि का भाव आया है, यह भी कोई बुरा लक्षण नहीं है, इस पुस्तक के प्रकाशित होने के बहाने आत्म-निरीक्षण का जो अवसर मिल गया वह भी किसी पुराकृत पुण्य का ही फल है। भक्तप्रवर सूरदास के चरणों में अपनी श्रद्धा निवेदन करते समय मुझे इस अवसर के मिलने का सुख भी हो रहा है और कृतज्ञता के भाव भी उदय हो रहे हैं।

आशा करनी चाहिए कि भक्त कवियों का बार-बार स्मरण हमें उचित मार्ग की ओर अग्रसर करेगा।

राधा-कृष्ण का विकास

ईसा से कम-से-कम चार सौ वर्ष पूर्व वासुदेव की पूजा चल रही थी¹। धीरे-धीरे वासुदेव और नारायण को एक ही समझा जाने लगा था। इतना निश्चित है कि ब्राह्मण-काल के अन्त में नारायण को परम-दैवत माना जाने लगा था (सातपथ ब्राह्मण, 12-3-4)। ऋग्वेद में भी नारायण की प्रधानता का प्रमाण पाया जाता है (ऋ. 12-6-1)। तैत्तिरीय आरण्यक (10-11) में नारायण को परम-दैवत के रूप में माने जाने की बात पायी जाती है। महाभारत और पुराणों में नारायण और विष्णु की अभिन्न समझा गया है। परन्तु आरम्भ में नारायण और विष्णु का कोई सम्बन्ध नहीं दिखता पड़ता। इसमें सन्देह नहीं कि विष्णु वैदिक युग के एक महत्त्वपूर्ण देवता थे। (ऋ. 1-155-5, 1-154-5 इत्यादि) ब्राह्मण-काल में तो

1. पाणिनि के एक सूत्र (4-1-98) से पता चलता है कि वासुदेव उग समय देवता समझे जाते थे। पाणिनि का काल कुछ निश्चित नहीं है, पर इतना निश्चय कहा जा सकता है कि यह काल ईसा से चार सौ वर्ष से कम पुराना नहीं है। परन्तु बौद्ध ज्ञानियों (पट-जतरु) से यह बात प्रमाणित की जा सकती है कि वासुदेव की पूजा और भी पुरानी है। बौद्धों का पूर्वजन्म में वासुदेव होना सिद्ध करता है कि जातक युग में वासुदेव की महिमा प्रतिष्ठित हो चुकी थी। जैन शास्त्रों में भी महावीर स्वामी का पूर्वजन्म में वासुदेव होना बताया गया है। जैनों ने 'एनगाइस्नोपीडिया आफ रीनिजन्स एण्ड एथिक्स' के 'अन्वार्' शीर्षक संग्रह में बताया है कि जैनों की गरीब बसावती हिन्दुओं के अनुकरण पर है। वासुदेव के आदर्श पर उन्होंने जो बंशावली कल्पना की है उसमें नौ बसुदेव, नौ वासुदेव, नौ बसुदेव और भी प्रति-वासुदेवों की बत्पना है। इन बातों से सिद्ध होता है कि उग युग में वासुदेव गुरु प्रतिष्ठित देवता हो चुके थे। सभी सम्प्रदायों के लोग अपने नेताओं की वासुदेव का अन्वार् विधि करना चाहते थे। स्वयं द्वायकायति श्रीकृष्ण के युग में ही गुप्त-बंश-किरातों के राजा पुण्डरीक ने अपने को वासुदेव कहकर पुत्रप्राप्ति शुरू कर दिया था। कृष्ण ने इसे मानकर वासुदेवत्व स्थापित किया था। इन बातों से सिद्ध होता है कि वासुदेव की पूजा ईसा पुरानी है।

यहाँ तक आकर वासुदेव कृष्ण, विष्णु और नारायण एक हो चुके थे। पर गोपाल-कृष्ण का अब तक इनसे कोई सम्बन्ध नहीं था। इस प्रकार के किसी देवता का नाम न तो महाभारत के नारायणीय मत में आता है और न पातञ्जल महाभाष्य में। नारायणीय में वासुदेव के अवतार का उल्लेख है। इसमें कंस-वध की भी चर्चा है। पर उसमें गोपाल-कृष्ण का नाम नहीं है। गोपाल-कृष्ण के द्वारा मारे गये राक्षसों का भी कोई उल्लेख नहीं मिलता।

गोपाल-कृष्ण सम्बन्धी कथाओं का वर्णन हरिवंश और वायुपुराण में उपलब्ध होता है। भागवतपुराण में कंस-वध, पूतना तथा अन्य राक्षसों का वध आदि कथाओं का विस्तृत वर्णन है। इनमें कसारि कृष्ण और गोपाल-कृष्ण को अभिन्न समझा गया है। इन ग्रन्थों के बनने के समय निश्चय ही गोपाल-कृष्ण की कथा खूब प्रचलित हो गयी होगी। महाभारत के ही सभापर्व (अ. 41) में शिशुपाल के मुँह से ऐसी बातें कहलायी गयी हैं जिनमें कृष्ण की गोकुलवासी कथा का आभास पाया जाता है। भाण्डारकर कहते हैं कि ये बातें बाद की प्रक्षिप्त होगी क्योंकि शान्ति-पर्व में भीष्म के मुँह से जो कृष्णस्तुति करायी गयी है उसमें इन बातों की चर्चा नहीं है¹। गीता में गोविन्द शब्द आया है। इसे कुछ विद्वान् 'गोपेन्द्र' शब्द का प्राकृत रूप बताते हैं²। पाणिनि (3-1-138) पर वास्तिक लिखकर कात्यायन ने इस शब्द को सिद्ध किया है। भाण्डारकर के मत से इस शब्द का सम्बन्ध ऋग्वेद के 'गोविन्द' (= इन्द्र) से अधिक सम्भव है³।

इन सारा बातों का निष्कर्ष निकालकर भाण्डारकर कहना चाहते हैं कि इसी सन् के प्रारम्भ में कृष्ण के बाल्यकाल में गोकुलवास की कथा प्रचलित नहीं होगी। कृष्ण आभीर नामक एक घुमक्कड़ जाति के बाल-देवता है। इन आभीरों ने मधुपुर से लेकर आनत और अनूप तक के प्रदेशों पर अधिकार कर⁴ लिया था। इन्हें महाभारत में डाकू और म्लेच्छ कहा गया है। इन्होंने अर्जुन पर, जबकि वे वृष्णियों की स्त्रियों को लिये जा रहे थे, आक्रमण किया था। उस समय ये पंचनद के पास रहते थे। विष्णु-पुराण और वराहमिहिर ने इन्हें अपरान्त (कोकण) और सौराष्ट्र के आसपास रहनेवाले बताया है⁵। वर्तमान अहीर इन्हीं आभीरों की सन्तान हैं। केनेडी के मत से⁶ श्रीकृष्ण जिस घुमक्कड़ जाति के बालदेवता है उनकी वर्तमान सन्तान है जाट और गूजर। काठियावाड़ में पायी गयी एक लिपि से जाना

1. वैष्णविम, श्रीविम एण्ड माइनर रेलिजस मिस्टम्स, पृ 36

2. त्रियसं ने इस शब्द को 'गोपेन्द्र' शब्द से निकला हुआ बताया है। (ज. रा. ए. सो, सन् 1907)। कीय इस विषय में त्रियसं ने महत्व नहीं दे (ज. रा. ए. सो, सन् 1907)।

3. वैष्णविम, श्रीविम एण्ड माइनर रेलिजस मिस्टम्स, पृ 36

4. वही, पृ 36-37

5. ज. रा. ए. सो, सन् 1907

6. वही।

जाना है कि शक. 102 में आभीर राज्य करने लगे थे। केनेडी ने बताया है कि पाँचवी-छठी शताब्दी में आभीरों का राजा होना यह सिद्ध करता है कि वे बहुत पूर्व आ चुके होंगे। पर काठियावाड़ के लेख से पता चलता है कि ईसवी सन् की दूसरी शताब्दी में आभीर उच्च पदाधिकारी और शासक होते थे। निश्चय ही इनका आना बहुत पूर्व हुआ होगा। वायुपुराण में, जो कि बहुत पुराना पुराण माना जाता है, आभीर राजाओं की वंशावली का उल्लेख है। इन सारी बातों को देखकर यह कहा जा सकता है कि आभीर ईसवी सन् के पहले ही इस देश में आकर बस गये होंगे।

आभीरों के बाल-देवता धीकृष्ण की कथा का सबसे पुराना उल्लेख हरिवंश में पाया जाता है। भाण्डारकर ने इस ग्रन्थ का काल सन् ईसवी की तीसरी शताब्दी के बाद माना है। क्योंकि उसमें 'दीनार' शब्द (लैटिन—denarius) का उल्लेख है¹। आधुनिक शोधों से जाना गया है कि 'दीनार' शब्द ईसवी सन् के पूर्व में ही इस देश में पहुँच चुका था। इसलिए कहा जा सकता है कि हरिवंश का काल और भी पुराना मानने में 'दीनार' शब्द बाधक नहीं होगा। यदि ऐसा माना जा सके तो यह भी कहा जा सकता है कि आभीरों के बाल-देवता धीकृष्ण की कहानियों का उक्त ग्रन्थ में स्थान पाना निश्चय ही यह सिद्ध करता है कि उनका अस्तित्व सन् ईसवी से पुराना है।

वेयर², ग्रियर्सन³, केनेडी⁴, भाण्डारकर⁵—सबका कहना है कि बालकृष्ण की कथा ईसाममीह की कथा का भारतीय रूप है। इस कथा को सीरिया से चलकर आयी हुई घुमक्कड़ आभीर जाति ने भारतवर्ष में परिचित कराया⁶। भाण्डारकर के शब्दों में, “वे (आभीर) ही सम्भवतः बाल-देवता की जन्म-कथा और पूजा तथा उनके प्रत्यात पिता का उनके विषय में यह अज्ञान कि वह उनके पिता हैं, और निरपराधों के वध की कथा अपने साथ ले आये।” अन्तिम दो का सम्बन्ध इन कथाओं से है—1. नन्द का यह न जानना कि वे कृष्ण के पिता हैं; और 2. कंस द्वारा निरपराध बालकों का वध। कृष्ण की बाल-लीला में जैसे धेनुक का, जो गधे के रूप में था, मारना आभीर अपने साथ लाये थे। अन्य कथाएँ उनके भारत आने के बाद विकसित हुईं। यह सम्भव है कि वे अपने साथ ‘काइष्ट’ नाम भी ले आये हों और सम्भवतः यही नाम वासुदेव-कृष्ण के साथ भारतवर्ष में बाल-देवता के एकीकरण का कारण हुआ हो। गोआनीज और बंगाली प्रायः कृष्ण शब्द को

1. बेंगलियम मैगिजिन., पृ. 37

2. इण्डियन एण्टिक्वेरी, खिल्ड 3-4 में 'कृष्ण-जन्माष्टमी' वाला लेख।

3. अ. रा. ए. मो., सन् 1907 ई. में 'हिन्दुओं पर नेप्टोरियन ईसाइयों का आक्रमण' शीर्षक लेख।

4. अ. रा. ए. मो., सन् 1907 में 'कृष्ण, ईसाइयन और मूजर'।

5. बेंगलियम मैगिजिन., पृ. 33-39

6. अ. रा. ए. मो., सन् 1907 में बीच ने बालकृष्ण की कथा को ईसवी सन् में पहले लाया गया बताया है।

‘किष्ट’, ‘कुष्ट’ या ‘त्रिष्टो’ के रूप में उच्चारण करते हैं।”

वेबर ने जिन गुरितियों के चर्च पर श्रीकृष्ण-जन्म की कथा को ईशामगीह की जन्म-रूपा में मिलायी हुई गिद्ध किया था, उनकी निम्नगता ऐतिहासिक प्रमाणों से गिद्ध हो चुकी है। वेबर का सारा तर्क कृष्ण-जन्माष्टमी के अनुष्ठानों और अजन्ता के चित्रों के ऊपर निर्भर है। कीय ने प्रथम अंश को असंगत बताया है। उन्होंने कहा है कि याद रखना चाहिए कि ये अनुष्ठान ग्राष्ट पूर्व है। वेनेडी ने यह तो स्वीकार किया है कि अजन्ता की मुष्ठाओं में ईसाई प्रभाव है, पर वेबर के इस कथन को कि देवकी का वर्जित रूप में चित्रण मिस्र में होकर आया होगा, उन्होंने ऐतिहासिक भूल माना है। उनका कहना है कि Modona laclans का परिचय मिस्र में पाँचवीं शताब्दी तक अज्ञात था।

यही नहीं, ईसा का वर्जित का स्तन्य-पान करना तो उन्होंने बारहवीं शताब्दी की कल्पना बताया। वेबर जिन चित्र पर अधिक जोर देते हैं उसमें स्तन्य-पान की बात ही महत्त्वपूर्ण है; क्योंकि वेबर के मत से यह ईसा के स्तन्य-पान का अनुकरण है। यदि वेनेडी की बात सच है तो ईसा के स्तन्य-पान की घटना अजन्ता-अंकन से कम-से-कम सात सौ वर्षों बाद की टहरती है। फिर भी पण्डितों का एक दल बाल-कृष्ण को ब्राह्मण का रूपान्तर कहने में जरा भी नहीं हिचकता।

हम ऊपर बता चुके हैं कि आभीरो का ग्रीष्ट-पूर्वकाल में भारतवर्ष में आना एकदम असम्भव नहीं है। मगर यह तो कोई जरूरी बात नहीं है कि बाल-कृष्ण की कथा का पतंजलि या अन्य समकालीन ग्रन्थों और शिलालेखों में न पाया जाना यह भी सिद्ध कर दे कि ये आभीर गीरिया से ही चलकर आये थे। आभीर इसी देश

1. भाण्डारकर का यह अनुमान निगन्देह अगम्य है। जिन्होंने भाषाशास्त्र से कुछ परिचय प्राप्त किया होगा, वे आसानी से इसकी असंगति समझ सकते हैं। भाण्डारकर जैसे पण्डित ने कैसे इस प्रकार का अनुमान किया, यह सोचकर आश्चर्य होना है। पर और भी आश्चर्य-जनक है इस पर यूरोपियन पण्डितों का आस्त्यन। स्वर्गीय निवृत्त ने एक जगह ‘वेन’ शब्द का सम्बन्ध प्रातः ‘वेनम्’ से दिखाकर यह निश्चित करना चाहा था कि वेदों में शुक ग्रह की चर्चा है। मैकडोनाल्ड और कीय ने ‘वैदिक इण्डेक्स’ में कई जगह इस अनुमान को ‘अति असम्भव’ (most impossible, most improbable) कहा है तथापि उन्हें सन्तोष नहीं हुआ और एक जगह एक और भी उद्गारपूर्ण टिप्पणी जड़ दी है—Tilak's conjecture that the planetes are referred to here is absurd! (वैदिक इण्डेक्स, दूसरी जिल्द, पृ. 132) परन्तु ये ही यूरोपियन पण्डित भाण्डारकर के इस अनुमान को झनका महत्त्व देते हैं। हम तिनक की बात के समर्थक नहीं हैं, परन्तु पूछना चाहते हैं कि तिनक का अनुमान क्या इससे अधिक absurd है? यूरोपियन पण्डितों से अधिक इस बात को कोई नहीं जानता कि ‘Christ’ का मूल उच्चारण वही नहीं है जो आज अंग्रेजी में प्रचलित है और उस पर से बंगाली या मोरानीज उच्चारण ‘किष्टो’ या ‘त्रिष्टो’ होगा एकदम असम्भव है।

2. ज. रा. ए. सो. सन् 1907

3. वही।

4. वही।

5. वही।

की पुरानी जाति हो सकती है। उनके अपने बाल-देवता भी हो सकते हैं। श्री कुमारस्वामी ने कहा है कि आभीर शब्द द्रविड़ भाषा का है जिसका अर्थ होता है 'गो-पाल'। यह कहा जा सकता है और कहा भी गया है कि आभीरों (अहीर, जाट और गुजरो) की मुष्ठाकृति, शरीर-गठन आदि द्राविड़ नहीं बल्कि सीथियन है। केनेडी इन्हें सीथियन मानते भी हैं।¹ पर इससे उक्त अनुमान में कोई बाधा नहीं पड़ती। हो सकता है कि आभीर नाम की कोई द्रविड़ जाति, जिसका धर्म भक्ति-प्रधान और देवता बाल-कृष्ण हों, पहले से ही इस देश में रहती हो; बाद की ये सीथियन जातियाँ आकर इनका धर्म ग्रहण करके अपने को आभीर कहने लगी हों। आभीर शब्द का द्रविड़ होना और देवता का कृष्ण (काला) होना इस अनुमान का सहायक होना बताया जा सकता है। यह बात ऐतिहासिकों के ऊहापोह का विषय बनी हुई है कि बाहर से आयी हुई कितनी ही जातियाँ ब्राह्मण-धर्म में धारण न पा सकी थीं।²

मगर इस मत पर हमारा आग्रह नहीं है। कारण यह है कि यह सारा-का-सारा अनुमान एकमात्र आभीर शब्द पर अवलम्बित है, जिसे किसी एक विद्वान ने द्रविड़-शब्द बताया है। मगर यह बात न भी हो तो यह कैसे माना जा सकता है कि कृष्ण फ्राइस्ट के रूप हैं? यह तो मानी हुई बात है कि ईसा का जन्म एशिया के देश और जाति में हुआ था। क्या यह बात सम्भव नहीं है कि ईसा की जन्म-कथा इन्हीं सीथियन आभीरों के बाल-देवता की जन्म-कथा का अनुकरण हो? क्या संसार की अन्य जातियों की कथाओं का प्रभाव भारतवर्ष की धार्मिक कथाओं पर ही पड़ता है, ईसाइयों पर नहीं? क्या ईसाइयत के जन्म के पूर्व ये आभीर और इनके बाल-देवता थे ही नहीं? क्या एक ही सामान्य मूल से ईसा और कृष्ण के पृथक् विकास की बात सोची ही नहीं जा सकती? यह तो अब सवने स्वीकार कर लिया है कि युसुफ़ मा जोजेफ़ शब्द 'योधिसत्त्व' का ही रूपान्तर है।

जिस प्रकार यह कहना अन्याय है कि कृष्ण फ्राइस्ट के रूपान्तर हैं, उसी प्रकार यह कहना भी अनुचित है कि फ्राइस्ट कृष्ण के रूपान्तर है। वेबर की पुक्तियों की निस्सारता को जैकोबी ने सिद्ध कर दिया है।³ ग्रियर्सन साहब बता चुके हैं कि ईसवी सन् की पहली शताब्दी में दो ईसाई सन्त भारत के उत्तर-पश्चिमी प्रदेशों में आ चुके थे।⁴ यह भी सिद्ध हो चुका है कि ईसा से बहुत पूर्व आभीरों का आगमन सम्भव है। ईसामसीह की मृत्यु के बाद उनकी जन्म-कथाएँ उनके शिष्य-

1 ज. रा ए. मो., सन् 1907

2. आर्यों में से भी कुछ जो दक्षिण में जा बसे थे, अपने को 'द्रविड़' कहने लगे थे। द्रविड़ ब्राह्मण ऐसे ही हैं।

3. 'एन्माइन्वीकीडिया आफ़ रेजिजन एण्ड एथिक्स' के 'अवतार' (Incarnation) शीर्षक लेख में।

4 ज. रा ए. मो., सन् 1907

प्रशिष्यों ने लिखी थीं। फिर क्या यह सम्भव नहीं कि सेंट सूक¹ लिखित मुसमाचारों में आभीरों के बाल-देवता का प्रभाव पड़ा हो जो भारतवर्ष में देवकी-पुत्र कृष्ण के रूप में प्रख्यात हो चुके थे? यह बात निश्चित रूप से नहीं कही जा सकती; पर यूरोपियन पण्डितों के आरोप की अपेक्षा इस बात की सम्भावना अधिक है। क्योंकि कृष्ण अगर ईसा के रूपान्तर होते तो राधा और गोपियों की कथा, जो निश्चय ही आभीरों की देन है, उसमें नहीं आ सकती थी; क्योंकि मथुरा के बाल-कृष्ण से (देवकी-पुत्र कृष्ण, वासुदेव या द्वारका के राजा कृष्ण नहीं) मनुष्य का कोई सम्बन्ध नहीं, वे विशुद्ध देवता हैं। दूसरी ओर फाइस्ट या ईसामसीह मनुष्य और ईश्वर के मिले हुए रूप है। देवता में कल्पना की प्रधानता रहती है, मनुष्य में गौणता। कोई जाति जब किसी अन्य जाति के किसी मत या कल्पना को अपनाकर अपने नायक मनुष्य से सम्बन्ध करती है, तो उतना ही अंश ग्रहण करती है जितना उस मनुष्य की जीवन-घटनाओं के साथ अविरोध भाव से घुल-मिल सके। ईसामसीह के लिए अगर कृष्ण की कथाओं को ग्रहण किया गया होगा तो उतना ही अंश जितना उनके ब्रह्मचारी जीवन का अविरोधी हो। पर बाल-कृष्ण के लिए तो यही तक सीमा नहीं रहेगी। जो हो, ये सारी बातें कुछ महत्व नहीं रखती। असल बात यह है कि ईसा और कृष्ण की कथाएँ भारतवर्ष में आकर बसी हुई आभीर जाति के एक ही भाण्डार से ग्रहण की गयी होंगी।

यह बात सर्वसम्मत है कि कृष्ण का वर्तमान रूप नाना वैदिक-भगवैदिक, आर्य-अनार्य धाराओं के मिश्रण से बना है। केनेडी² ने इसके तीन लण्ड किये हैं— 1. द्वारका का राजा कृष्ण, जो अपने धूर्त कृत्यों के लिए महाभारत में बहुत विख्यात है; 2. निचली सिन्धु-उपत्यका का अनार्य योद्धा जो आधा देवता है, इसने राक्षस-पैशाच आदि निन्द्य विवाह किये थे; और 3. मथुरा का बाल-कृष्ण। जैकोबी³ ने बताया है कि पाणिनि से पूर्व वासुदेव देवता रूप में पूजे जाने लगे थे। छान्दोग्योपनिषद् में घोर आंगिरस के शिष्य देवकी-पुत्र की चर्चा पायी जाती है। इस ऋषि कृष्ण और देव वासुदेव के योग से एक श्रीकृष्ण ब्राह्मण युग के अन्त में प्रतिष्ठित हो चुके थे। इन्हीं में बाद की एक कृष्ण आ मिले— 1. मथुरा के बाल-गोपाल, और 2. वृष्णियों के नायक राजपूत कृष्ण। इस प्रकार कृष्ण का विकास हुआ है। साथ ही यह भी समझ रखना चाहिए कि इस कृष्ण में वैदिक देवता विष्णु और नारायण भी मिल गये थे।⁴

ईसवी सन् के पूर्व ही वासुदेव भगवान् या परम-दैवत के रूप में पूजित होने लगे थे। आर. गावे की गीता-सम्बन्धी शोधों के आधार पर डॉ. ग्रियर्सन ने यह

1. इसी सन्त के लिखे ईसा के जीवन-चरित को पण्डितों ने दृग प्रसंग में बार-बार उद्धृत किया है।
2. ज. रा. ए. सो, सन् 1907
3. एनसाइक्लोपीडिया आफ रिलिजन एण्ड एथिक्स
4. भाण्डारकर : वैष्णवित्व भविष्य ।

स्वीकार कर लिया था कि गीता का कुछ अंश द्रष्ट-पूर्व में रचित हो गया था। उससे श्रीकृष्ण का परम-दैवत और भक्ति-उपदेशक होना सिद्ध होता है।¹ पर इस श्रीकृष्ण में आभीरों का बाल-दैवता नहीं आ मिला था। वस्तुतः बाल-कृष्ण की कथाएँ ईसा से पूर्व खूब प्रचलित हो गयी थी। यही नहीं, गोपियों की लीला और राधा के साथ श्रीकृष्ण का सम्बन्ध भी इस युग में प्रचलित होना असम्भव नहीं। हम आगे इस बात की जाँच करेंगे।

हरिवंश के बारे में पहले बताया जा चुका है कि इसका द्रष्टपूर्व होना असम्भव नहीं है। इसमें श्रीकृष्ण का गोपियों के साथ केलि-क्रीड़ा-वर्णन पाया जाता है। गाथा-सप्तशती में 'राधा' शब्द पाया जाता है। इसी ग्रन्थ के अनुसार इसकी रचना विक्रमादित्य के राज्य में हुई थी। यह भातवा का राजा विक्रमादित्य वही है जिसने विक्रम संवत् चलाया था। यह बात अब ऐतिहासिकों को अमान्य नहीं रह गयी है कि विक्रम-संवत् का प्रवर्तक सचमुच एक ऐतिहासिक व्यक्ति था। 'गाथा-सप्तशती' में प्राचीनता के सब लक्षण हैं। उसकी प्राचीनता में सन्देह करने के लिए दो शब्द ही कुल जमा पाये गये हैं—राधिका और मंगलवार²। कहा जाता है कि वार-पद्धति का परिचय भारतीयों की पाँचवीं शताब्दी में हुआ था। गौरीशंकर हीराचन्द ओझा ने इस कथन को अप्रामाण्य बताया है, क्योंकि उन्होंने एक ताम्र-पत्र पाया है जिसके अनुसार शक 52 में बृहस्पतिवार शब्द का उल्लेख है।³ वस्तुतः वार-गणना का प्रचलन तो ईसा से बहुत पूर्व हो चुका था। टियुलस नामक कवि ने ईसा से 26 वर्ष पहले वारों की चर्चा की है।⁴ इससे पुराना अस्पष्ट उल्लेख भी मिला है जो ईसा से 96 वर्ष पूर्व का है।⁵ इससे इतना तो स्पष्ट ही है कि ईसा के पहले वारों का प्रचार भारतवर्ष में होना असम्भव नहीं है।⁶ अगर यह बात स्वीकार्य है, जो बहुत दुर्बल प्रमाणों पर अवलम्बित है, तो 'गाथा-सप्तशती' में राधा का नाम आना सिद्ध कर सकता है कि बाल-कृष्ण की कथा ईसा से बहुत पूर्व फैल चुकी थी। 'पंचतन्त्र' में भी राधा का नाम आता है। पण्डितों ने इसका समय पाँचवीं शताब्दी में इसलिए भी फेंक दिया है कि इसमें राधा शब्द आता है।

अब तक जिन प्रमाणों की चर्चा की गयी है वे उस समय के पण्डितों की युक्तियों

1. एनसाइक्लोपीडिया आफ रिलिजन एण्ड एथिक्स, जिल्द 2, पृ. 547

2. भारतीय लिपिमाला, पृ. 128 टि में डी. आर. भाण्डारकर के मत की आलोचना देखिए।

3. वही।

4. नॉटिफ्ल एनमेनक, सन् 1932 में एनस्प्लेनेशन्स का सप्ताह दिन पर विचार।

5. 'एनसाइक्लोपीडिया आफ रिलिजन एण्ड एथिक्स' का 'शण्डे' प्रबन्ध।

6. इस बात में सन्देह होने का एक कारण है। भारतीय ज्योतिष-ग्रन्थों में सर्वत वार रविवार से शुरू होते हैं। इससे यह अनुमान लिया जा सकता है कि वार-पद्धति भारतवर्ष में उस समय आयी होगी जब रविवार आदि-दिन माना जाने लगा होगा। पहले मनिवार ही सप्ताह का आदि-दिन था। रविवार का आदि-दिन के रूप में सबसे पुराना उल्लेख मनु ई से नब्बे वर्ष बाद का पाया जाता है।

द्वारा समर्थित है जिन्हें भास के नाटकों का ज्ञान न था। सौभाग्यवश श्री गणपति शास्त्री ने हाल ही में भास के तेरह नाटकों का उद्धार किया है। इन नाटकों के उद्धार से बहुत-सी प्राचीन बातों का रूप ही बदल गया है। भास के नाटकों के काल के सम्बन्ध में पण्डितों में बड़ा मतभेद है। इन नाटकों के आविष्कारक श्री गणपति शास्त्री महाशय का मत है कि ये नाटक पाणिनि के भी पूर्ववर्ती हैं। अन्यान्य विद्वान् इन्हें इतना पुराना तो नहीं मानते, परन्तु श्री के. पी. जायसवाल ने युक्तिपूर्वक सिद्ध करना चाहा है कि इन नाटकों के कर्ता भास कण्ववशी राजा नारायण (53-71 ईसवी पूर्व) के सभाकवि थे। स्टेन कोनो इन्हें ईसवी सन् की दूसरी शताब्दी से अधिक अर्वाचीन नहीं समझते और विटरनित्ज तीसरी शताब्दी के अन्त में या चौथी शताब्दी के शुरू में इनका लिखा जाना अनुमान करते हैं¹। इस बात में सभी एकमत है कि इन नाटकों की भाषा प्राचीन, अनलंकारिक और सादी है। अन्य प्रबलतर युक्तियों के अभाव में हमें विद्वद्धार जायसवाल का मत मान्य जान पड़ता है।

इन नाटकों में से कई श्री कृष्ण की जीवन-सम्बन्धी घटनाओं के आधार पर बने हैं। बाल-चरित, दूत-वाक्य और दूत-घटोत्कच में सर्वत्र श्रीकृष्ण परम-दैवत नारायण के रूप में अंगीकार किये गये हैं। इन नाटकों से इतना निश्चित है कि सन् ईसवी के प्रारम्भ में श्रीकृष्ण की बाललीलाएँ अविकल उसी रूप में वर्तमान थीं, जिस रूप में बाद में भागवत आदि पुराणों में पायी जाती हैं। अर्थात् काइस्ट के जन्म के बहुत पूर्व इस देश में बाल-गोपाल की लीलाएँ बहुत प्रचलित हो गयी थीं। एक उल्लेख-योग्य बात इस ग्रन्थ में यह भी है कि सारे नाटकों में 'राधा' का नाम कहीं नहीं आता।

'नारदपंचरात्र' नामक पुस्तक में भी बाल-कृष्ण की महिमा गायी गयी है। इस पुस्तक का एक अंश है ज्ञानामृत-सार-संहिता। इसके अनुसार नारद कृष्ण-माहात्म्य सुनने के लिए कैलास पर शिव के पास जाते हैं, वहाँ उनके महल के सात फाटकों पर यमुना, कदम्ब पर श्रीकृष्ण, वस्त्र-हरण, नग्न गोपिकाएँ, आदि लीलाएँ चित्रित थी। इस कथा के अनुसार चित्रित एक स्तम्भ जोधपुर के निकट माण्डोर ग्राम में पाया गया है।² भाण्डारकर के कथानुसार इसका काल ईसवी सन् की चौथी शताब्दी के पहले नहीं हो सकता।³ और उक्त संहिता तो उन्हें सोलहवीं शताब्दी की कृति जान पड़ती है;⁴ यद्यपि इसके लिए कोई प्रबल प्रमाण नहीं दिया गया। पुस्तक चाहे जब की हो; पर चौथी शताब्दी में गोपियों के साथ कृष्ण की केलि-कथा खूब प्रचलित हो गयी थी, इसमें सन्देह नहीं।

1 देवण, विटरनित्ज का 'सम प्रायन्स आफ इण्डियन लिटरेचर' (बलकत्ता, 1925), पृ. 124

2 'आर्यों नाजिकत सर्वे आफ इण्डिया', वार्षिक विवरण 1905-6, पृ. 135 और आगे।

3 वैष्णविरम शक्तिरम, पृ. 41-42

4 वही, पृ. 42

इस भक्तिवाद को लेकर पण्डितों में बड़ा विवाद है। सन् 1907 में ग्रियर्सन¹ ने एक विस्तृत विवेचना के बाद यह निष्कर्ष निकाला कि सन् ईसवी की तीसरी शताब्दी में सीरिया के नेस्टोरियन ईसाइयों का एक दल मालाबार के किनारे आ बसा था। सन् 660 ई. तक इनका कोई नियमित मठ न था। चौदहवीं शताब्दी में इन्होंने वस्त्रिस्मा भी छोड़ दिया था। सेंट थामस पर्वत पर इनका जो तीर्थ था उसमें हिन्दू भी सम्मिलित होते थे। रामानुज का जन्म और शिक्षा-दीक्षा इसी पर्वत के समीपस्थ स्थानों पर हुई थी। इसलिए उनके ऊपर ईसाई भक्तिवाद का जबर्दस्त प्रभाव था। रामानन्द तो इस ईसाई प्रभाव के स्रोत को आकण्ठ पान कर चुके थे। इसलिए सारा भक्तिवाद ईसाइयों की देन है। कीथ² ने ग्रियर्सन के इस मत को असंगत बताया। केनेडी नामक पण्डित³ ने इसे सम्भव बताया। यह विवाद बहुत दिनों तक चलता रहा। सन् 1909 में स्वयं ग्रियर्सन को अपनी बात में कुछ सन्देह होने लगा था।⁴ एच. जैकोबी ने ग्रियर्सन के आरोप को असंगत बताया है⁵ और सुविख्यात पण्डित विटरनिट्ज़⁶ ने यह सिद्ध कर दिया है कि भक्ति कहीं बाहर से नहीं आयी बल्कि भारतीय मिट्टी में ही उसका बीज था। आर. गार्व⁷ ने यह बात स्मरण रखने की चेतावनी दी है कि गीता में ऐसा कोई विचार नहीं है (भक्ति भी) जिसे भारतीयों के विपुल विचार-भाण्डार और उनकी विशेष प्रकार की मनोवृत्ति के द्वारा सन्तोषपूर्वक न समझाया जा सके।

ग्रियर्सन ने ईसाई भक्तिवाद और शाण्डिल्य सूत्रों के सिद्धान्तों की तुलना की थी। उनका मत कुछ-कुछ इस प्रकार का जान पड़ता है कि पुराने जमाने में ईसाई प्रभाव की सम्भावना हो या न हो, वाद को उस पर कुछ ईसाई प्रभाव जरूर पड़ा है, और वह प्रभाव कृष्ण-भक्ति के ऊपर उतना नहीं है जितना राम-भक्ति के ऊपर। भक्तिवादियों में सबसे बड़े ईसाई तुलसीदास है और बृद्ध ज्ञानी कबीर भी इससे खूब प्रभावित है। कबीर का 'शब्द' पर जोर देना ग्रियर्सन साहब को वाइबिल के शब्द-सिद्धान्त की याद दिलाये बिना नहीं रहता। वैष्णवों का महाप्रसाद-वितरण भी ईसाइयों के 'लव-फीस्ट' का अनुकरण है।⁸

1. ज. रा. ए. सो, सन् 1907

2. वही।

3. वही।

4. 'एनमाइक्रोपीडिया आफ रिलिजन एण्ड एथिक्स' में 'भक्ति-मार्ग'।

5. वही, 'अवतार' (incarnation) शीर्षक प्रबन्ध।

6. 'हिस्ट्री आफ इण्डियन लिटरेचर', प्रथम भाग।

7. 'एनमाइक्रोपीडिया आफ रिलिजन एण्ड एथिक्स' में 'भगवद्गीता' प्रबन्ध।

8. इन बातों को ज. रा. ए. सो, सन् 1907-8 के विविध वाद-प्रतिवादों से लिया गया है। सन् 1909 में प्रकाशित 'एनमाइक्रोपीडिया आफ रे. एण्ड ए.' के 'भक्ति-मार्ग' शीर्षक प्रबन्ध के अन्त में तत्सम्बन्धी साहित्य की चर्चा करते समय ग्रियर्सन ने लिखा है कि अपने पूर्व-मत पर वे साग्रह बिगटे हुए नहीं हैं।

कीथ¹ ने गियर्सन की सभी बातों का जवाब दिया है। शब्द के विषय में उन्होंने कहा था कि यह वैदिक सिद्धान्त है और ग्रीस में Logos Doctrine ईसा से सैकड़ों वर्ष पहले से लेकर सैकड़ों वर्ष बाद तक प्रचलित था।

इस प्रकार शताब्दियों की उलट-फेर के बाद प्रेम, ज्ञान, वात्सल्य, दास्य आदि विविध भावों के मधुर आलम्बनपूर्ण ग्रहण श्रीकृष्ण रचित हुए। सब कुछ उनमें परिपूर्ण रूप में देखने की कोशिश की गयी। माधुर्य के अतिरिक्त उद्वेग से प्रेम और भक्ति का प्याला लबालब भर गया। इसी समय ब्रजभाषा का साहित्य बनना शुरू हुआ।

इस स्थान पर ब्रजभाषा काव्य की युगल-भूति का परिचय अपूर्ण ही रह जायगा यदि हम तन्त्रवाद और सहजवाद² का रहस्य न समझ लें। तन्त्र-ग्रन्थों के निष्णात पण्डितों ने बताया है कि तन्त्र में शक्ति का रस ग्रहण शिव या आत्मा करता है। आत्मा देश और काल से परे है—वह सीमाहीन अनन्त है। अनन्त के इसी रूप को देश-काल से सीमित शक्ति प्रकट करती है। सीमा-हीन और ससीम के इसी खेल का नाम जगत् है। शक्ति के रस को हम सम्पूर्ण ग्रहण नहीं कर सकते, पर स्वभावतः आत्मा अपरिसीम है। शक्ति के एक देश के रस से उसे अनन्त रस का ज्ञान हो जाता है—वह अपना स्वरूप पहचानता है। उदाहरण के लिए पृथ्वी को लीजिए। हम पृथ्वी से उत्पन्न होनेवाले सभी फल-फूलों का रस नहीं ग्रहण कर सकते। आम-जामुन का आस्वादन करके हम पृथ्वी के नाना रसों का अनुमान करते हैं। इस ससीम रस के आस्वादन के द्वारा हम अपरिसीम रस को हृदयंगम करते हैं। स्त्री-रूप से हम महाशक्ति के एक रस का साक्षात् करते हैं, माता-रूप से दूसरे का, भगिनी-रूप से तीसरे का। इस प्रकार कुछ संख्या-परिमित व्यक्तियों से महाशक्ति के अनन्त रस का ज्ञान पाते हैं। 'स्त्री' शब्द से भ्रम नहीं होना चाहिए। लौकिक 'पुरुष' और 'स्त्री' शब्द से इसका मतलब नहीं है। लोक में जिस विशेष शरीर-संगठन को 'स्त्री' कहते हैं उसमें भी 'पुरुष' या 'शिव' की सत्ता है और जिसे 'पुरुष' कहते हैं उसमें भी 'स्त्री' या 'शक्ति' की सत्ता है। अत्यन्त हीन कोटि के कुछ तान्त्रिक सम्प्रदायों में वस्तुपूजिता का आ जाना उसकी ऊँची फिलाँ-सफी को फलवृत्ति नहीं कर सकता।

इस तन्त्र-तत्त्ववाद का प्रवेश वैष्णव-सम्प्रदाय में भी हुआ है। इसके पूर्व ही सहज और गन्यवाद का प्रचार था। भारतीय साधना के इतिहास में इन दो शब्दों से अधिक रहस्यमय शब्द पाये नहीं हैं। बुद्धदेव में लेकर कवीर, दादू और रज्जब तक इनके अनेक अर्थ हुए हैं। सहज-मत के अनुसार मनुष्य अपने सहज स्वाभाविक रास्ते में ही भगवान् को प्राप्त कर सकता है। युगल-भूति को पूर्णता तक पहुँचाने में हम मतवाद का बड़ा हाथ है। सहज-मत तन्त्रवाद के साथ कहीं तक अप्रमर

1. ज. ग. ए. गों., मन् 1907

2. मन्त्रवाद में यही हमारा मतलब उत्तरासीत वैष्णव सहजवाद से है।

हुआ था, इग बात का अनुमान बंगाल के सहजीया वैष्णव सम्प्रदाय की एक शाखा के सिद्धान्तों में किया जा सकता है। इस मत के अनुसार चौरामी योजन का ब्रज-मण्डल और कुछ नहीं, स्त्री का चौरासी अंगुल ($\frac{1}{2}$ — हाथ) का शरीर ही है, जिसमें सास ब्रज की पंचक्रीड़ी पंचांगुल विस्तृत अंग विशेष है।

किन्तु हम पाठकों को आगाह कर देना चाहते हैं कि इस प्रकार की कुछ बातों से ये सहज-सम्प्रदाय के उच्चतम सिद्धान्तों को समझने में भूल न करें। जो तत्त्व-वाद साधारण लोक-धर्म बन जाता है, उसमें इग प्रकार की अभद्रता आ ही जाती है। सहजवादियों का मतवाद कितना ऊँचा है इस बात का अन्दाजा आप इसी से लगा सकते हैं कि कविकुलगुरु रवीन्द्र ने संसार के विद्वत्समाज के सामने अपने हिवर्ट-लैक्चरों में इन्ही सहजवादियों को आगे किया था। बाउल, जिनके अमर गानों में बांग्ला बाङ्मय धन्य हो गया है, सहजवादी है। कविवर रवीन्द्रनाथ की कविता और चिन्ताधारा बाउलों से अत्यधिक प्रभावित है। अपने हिवर्ट-लैक्चरों में कवि ने परिशिष्ट-रूप में अध्यापक क्षितिमोहन सेन का बाउल-सम्बन्धी प्रबन्ध भी जोड़ दिया था। कबीर और दादू सहजवादी थे। बल्लभाचार्य और सूरदास में सहज-मतवाद का अस्तित्व है।

कहने का तात्पर्य यह है कि ब्रजभाषा-काव्य के प्रारम्भ-काल में राधा और कृष्ण इतिहास या तत्त्ववाद की चीज नहीं रह गये थे। वे सम्पूर्णतः भाव-जगत् की चीज हो गये थे। भक्ति, प्रेम और माधुर्य की, नाना सम्प्रदायों से विचित्र, यह युगल-मूर्ति ईश्वर का रूप तो थी; पर उस ईश्वर में वैदिक देवताओं का संभ्रम नहीं था, ग्रीक अपोलो की भीति नहीं थी, इस्लामी खुदा की तटस्थता नहीं थी, दार्शनिक ईश्वर की अद्भुतता तो एकदम नहीं थी; था एक सहज, सरल, घरेलू सम्बन्ध। तन्त्रवाद के ससीम रस से मीमा-हीन की उपलब्धि के सिद्धान्त ने तात्कालिक जन-समुदाय को, सखा रूप से, प्रिय रूप से, स्वामी रूप से, कृष्ण की उपासना के प्रति अग्रसर कर दिया था। भागवत सम्प्रदाय के देव देवकी-पुत्र वामुदेव कृष्ण इसके उपास्य अश्व थे और आभीरो के बालक-देवता इसके प्रिय रूप थे। इन दोनों रूपों में आरोपित सहजवाद, तन्त्रवाद और बौद्ध-विनय (discipline) ने एक इत पूर्व अननुभूत, अज्ञात भाव-देव की सृष्टि की जो ब्रजभाषा-काव्य का उपास्य हुआ। यही पर कुछ रुककर हम एक बार उस युग के मनुष्यों के मनोभावों को पहचानने का यत्न करेंगे ताकि काव्य-धारा का यथार्थ अनुशीलन सरल हो।

स्त्री-पूजा और उसका वैष्णव रूप

भागवत आदि पुराणों में गोपाल-कृष्ण की जो कथा पायी जाती है, उसमें गोपियों के साथ रास-लीला का वर्णन एक महत्वपूर्ण स्थान रखता है। इन गोपियों का विवाह अन्य गोपों के साथ हो चुका था। कृष्ण के साथ इनका प्रेम परकीया-प्रेम के रूप में ही हो सकता है। बंगाल के चैतन्य सम्प्रदाय में परकीया-प्रेम को बहुत महत्वपूर्ण स्थान दिया गया है¹। इसे प्रेम की चरम-सीमा बताया गया है। अनेक पण्डितों, मनीषियों और भक्तों ने इस परकीया-प्रेम की फितौसफी को बहुत ऊँचा उठा दिया है। हम आगे इस बात पर कुछ विचार करेंगे। यहाँ यह कह रखना उचित होगा कि बल्लभ-सम्प्रदाय में गोपियों को परकीया नहीं समझा गया है²। भागवत का एक अद्भुत अर्थ करके यह सिद्ध किया गया है कि गोपियाँ कृष्ण की विवाहिता पत्नियाँ थीं। कथा की संगति इस प्रकार लगायी है—भागवत में यह कथा आती है कि ब्रह्मा ने श्रीकृष्ण की परीक्षा के लिए एक बार सारी गायों और गोपालों को चुराकर छिपा दिया। इस पर श्रीकृष्ण ने उतनी ही गायों और गोपालों का रूप धारण कर लिया। किसी को पता ही नहीं चला कि उनके घर का कोई खो गया है। इसी वयं सभी गोपियों का विवाह हुआ। साल-भर के बाद ब्रह्मा ने सभी गोपों और गोपालों को लौटा दिया। इस प्रकार गोपाल फिर अपने-अपने घर आ गये। उन्हें वित्तुल पता नहीं था कि कोई गोपी उनकी स्त्री है। इस प्रकार गोपियों का वास्तविक विवाह श्रीकृष्ण से ही हुआ।

इस कथा से पता चलता है कि गोपियों को परकीया मानने में जो सामाजिक अड़चन पड़ती थी उसका इस कथा के द्वारा निराकरण किया गया है। वस्तुतः भारतवर्ष में परकीया-प्रेम बहुत पुराने जमाने से एक खास सम्प्रदाय का धर्म-सा

1. मणोन्मोहन वीम : पोस्ट चैतन्य महनीया कस्ट ('डॉक्ट्रिन ऑफ परकीया लव' कव्याय)। श्री जीव गोस्वामिनाथ ने भागवत-मन्दिर में स्वकीया भाव की श्रेष्ठता प्रतिपादित करने का प्रयत्न किया है, पर चैतन्य-चरितामृत में परकीया-भाव को ही श्रेष्ठ कहा है।
2. मूरदास ने राधिका और कृष्ण का विवाह कराया है :

बाजहि जे बाजन सबल नम मूर पुहुप अंजलि बरसहो ।
 धरि रहे ज्योम विमान मुनिपन जे सयद करि हरसहो ॥
 मूरदासहि मयो ओजद पुत्री मन की साधा ।
 श्रीलाल गिरिधर भक्त हुलहै दुर्वाहन श्री .राधा ॥
 × × ×
 बाले तोरु बँधाये हरि कीन्हो उछाह ।
 ब्रज की सब रीति नई बरसाने ब्याह ॥
 × × ×
 दुर्वाहन मृगभानु सुता अंग - अंग प्राज ।
 मूरदास प्रभु इलह देखो श्री ब्रजराज ॥

था। कहा जाता है कि ऋग्वेद (10-129-25) से इस परकीया-प्रेम का समर्थन होता है। अथर्ववेद (9-5-27-28) में इसका स्पष्ट वर्णन पाया जाना बताया गया है। छान्दोग्य उपनिषद् (2-13-1) के 'कांचन परिहरेत्' मन्त्रांश का अर्थ आचार्य शंकर ने इस प्रकार किया है—जो वामदेव सामन् को जानता है उसे मैथुन की विधि का कोई बन्धन नहीं है। उसका मन्त्र है—“किसी स्त्री को मत छोड़ो।” अथर्व ही इस मतवाद को वैदिक युग में बहुत अच्छा नहीं समझा जाता होगा। पर इसमें सन्देह नहीं कि इस प्रकार का एक सम्प्रदाय था। कहते हैं कि 'कथावत्यु-जातक' (23-2) और 'मज्झिमनिकाय' (जिल्द 1, पृ० 155) से भी इस प्रकार की बातें सिद्ध होती हैं। इसमें सन्देह नहीं कि स्वयं बुद्धदेव के युग में यह प्रथा खूब प्रचलित थी। उन्हें कई जगह इसकी निन्दा करनी पड़ी है।

सन् ईसवी के आरम्भ में भारतवर्ष में एक विचित्र धार्मिक स्थिति थी। हिन्दू धर्म सिर उठा रहा था, बौद्ध धर्म गिर रहा था। बाहर से आयी हुई अनेक जातियों के विविध विचार समाज में प्रविष्ट होकर नाना सम्प्रदायों और मतवादों के उद्भव के कारण हो रहे थे। पतनशील बौद्धधर्म फिर से उठने की चेष्टा में था। उनके धर्म के प्रति नाना कारणों से लोगों की श्रद्धा उठती जा रही थी। सघ में भिक्षु-भिक्षुणियों का अवाध व्यवहार जारी था। अलंकार ग्रन्थों में भिक्षुणियों को दूती-कार्य दिया जाना¹ इस बात का सबूत है कि उस जमाने में ये भिक्षुणियाँ केवल सघ की ही नष्ट नहीं कर रही थी, बल्कि सद्गृहस्थों को भी चौपट कर रही थी। इन कारणों से साधारण जन-समाज इनसे ऊब गया था। अब बुद्धदेव की महीयसी करुणा में यह जादू न था कि लोग उसकी तरफ आकृष्ट हो। फलतः इनको तन्त्र-मन्त्र का आश्रय लेकर जनता को बश में करने की चेष्टा करनी पड़ी।

तन्त्र-शास्त्र एक तरफ जितना ऊँचा है, दूसरी तरफ उतना ही कुतिसत। हम इसके महत्त्वपूर्ण अंग पर आगे विचार करेंगे। यहाँ दिखाना चाहते हैं कि इस मत-वाद के कारण परकीया-प्रेम के आदर्श पर कैसा प्रभाव पड़ा था। यह बात सर्व-विदित है कि तान्त्रिक अनुष्ठान में स्त्री एक प्रधान उपादान है। कहा गया है कि तन्त्र-मतवाद के उद्भव का कारण है आदर्शभ्रष्ट बौद्ध-सघ। भिक्षु और भिक्षुणियों के अवाध व्यवहार से जब लोग सघ की ओर से उदासीन हो रहे थे, उस समय इस व्यवहार को धार्मिक और दार्शनिक रूप दिया गया। वास्तव में यह बात गलत है। संसार के सभी धर्मों में किसी-न-किसी रूप में तन्त्रवाद का अस्तित्व है।² तन्त्रवाद के मूल सिद्धान्त उतने ही पुराने हैं जितनी स्वयं मनुष्य-जाति। यह

1. दि कलरुता रिव्यू, जून 1927, पृ. 362-3 और म. मो. चोप. 'पोस्ट चैतन्य सहस्रीया कस्ट', पृ. 101 और आगे।

2. इत्य. सखी नदी दामो घात्रेदी प्रनिवेदिनी।

बाता: प्रव्रजिता: कार. शिल्पिन्वाद्या: स्वयं तथा ॥ 157 ॥

—'साहित्य-संपन्न', तृतीय परिच्छेद

3. मणोमोहन बोस : 'पोस्ट चैतन्य सहस्रीया कस्ट', पृ. 120 और आगे।

का स्थान ऊँचा है, क्योंकि उसमें प्रेम का वेग अधिक रहता है। चैतन्य देव भावमत्त होकर जब नाच उठते थे तो प्रायः यह श्लोक गाया करते थे :

प्रियः सोऽयं कृष्णः सहचरि कुरुक्षेत्रमिलित-
स्तथाऽहं सा राधा तदिदमुभयोः संगममुखम् ।
तथाप्यन्तः खेलन्मधुरमुरलीपञ्चमजुषे,
मनो मे कालिन्दी पुलिनविपिनाय स्पृहयति ॥

सूरदास के इस पद के साथ तुलना कीजिए, यह भी कुरुक्षेत्र के प्रसंग का ही है :

हरिजू वै मुख बहुरि कहाँ !
यदपि नैन निरखत वह मूरति फिरि मन जात तहाँ ।
मुख मुरली सिर मोर पखौआ गर धुँधचिन को हार ।
आगे धेनु रेनु तन मण्डित चितवन तिरछी चाल ।
रात दिवस अँग-अँग अपने हित हूँसि मिलि खेलत सात ।
सूर देखि वा प्रभुता उनकी कहि नहि आवे बात ।

ऊपर के श्लोक के सम्बन्ध में चैतन्यचरितामृत में एक कहानी इस प्रकार है। महाप्रभु चैतन्यदेव पुरी गये थे, वहाँ जगन्नाथजी को देखकर उनके मन में आया कि 'प्रभो, अगर व्रज में होते तो क्या ही अच्छा होता।' उसी समय वे भावमत्त होकर शीला भट्टारिका का कहा जानेवाला यह श्लोक गाने लगे—'यः कौमारहरः' इत्यादि¹। श्री रूपगोस्वामी सदा महाप्रभु के साथ रहा करते थे। वे प्रभु के प्रत्येक भाव को समझते थे। इस बार भी थे। वे संस्कृत के बड़े अच्छे कवि थे। महाप्रभु का भाव समझकर उसी श्लोक के भाव पर इस श्लोक की रचना की। श्लोक देखकर महाप्रभु परम आनन्दित हुए।

चैतन्यदेव स्वयं राधा-भाव से श्रीकृष्ण को प्रेम करते थे। जो लोग उन्हें श्रीकृष्ण का अवतार समझते हैं, उनका कथन है कि श्रीकृष्ण राधा-प्रेम को स्वयं अनुभव करने के लिए चैतन्य के रूप में अवतीर्ण हुए थे। भावुक भक्त राधा के रूप में जिस विरह का अनुभव करता था वह पत्थर को भी गला सकता है।

→ एक कहानी इस प्रसंग में कही जाती है। एक राजा की सबसे निम्नी राजपुत्र से प्रेम करने लगी। दोनों नदी किनारे एक कुँज में जाया करते थे। राजा को जब यह बात मालूम हुई तो दोनों की शादी करा दी, परन्तु विवाहिक जीवन में उन्हें वह प्रेम फीका जान पड़ने लगा। कहा जाता है कि काम्य-प्रकाश का एक श्लोक इसी कहानी के आधार पर है। इस कहानी से परीया-प्रेम की उच्चता सिद्ध की जाती है।

1. यः कौमारहरः स एव हि वरुणा एव चैत्रधाम्ने
चोन्मीलित-मालनी-मुग्धयः प्रोद्धा नदम्पानिता ।
सा र्वकास्मि तयाति तत्र मुख-व्यापारजीताविधौ
रेवोत्पति वेजनीतद्वत्ने चेतः समुत्पद्यते ॥

हो सकता है कि उस युग में बौद्ध-संघों के कारण इस मतवाद का जोर बढ़ गया हो; पर इसके लिए यह नहीं कहा जा सकता कि इसका उद्भव भी उसी से हुआ है।

जो हो, ईश्वरी मनु के आस-पास पंच मकार का खूब प्रचार पाया जाता है। उस समय जनता पर इसका बड़ा प्रभाव था। शाक्तों का एक सम्प्रदाय, जो अपेक्षा-कृत अधिक दार्शनिक था, पराशक्ति की उपासना स्त्रीरूप से करता था। इस सम्प्रदाय का प्रत्येक धार्मिक अनुयायी त्रिपुरसुन्दरी (जो इस पराशक्ति का नाम है) के साथ था। इस प्रकार इस सम्प्रदाय के अनुयायी ईश्वर की पुरुष-रूप में नहीं बल्कि स्त्री-रूप में पूजा करते थे।¹ तन्त्रवाद का यह ऊँचा अंग तात्कालिक पण्डितों का चित्त आकृष्ट कर रहा था। इसका प्रभाव भागवत-सम्प्रदाय पर भी पड़ा। भागवत सम्प्रदाय में धातुकृष्ण का प्रवेश हो चुका था। राधा और गोपियों के रूप में तन्त्रसाधन का उक्त अंग भी इसमें सुलभ हो गया। यह बात वैष्णव-मतों के विद्यार्थी से छिपी नहीं है कि उत्तर-काल में राधा का स्थान कृष्ण से भी बढ़कर बताया जाने लगा था।²

तन्त्रवाद का दार्शनिक और आध्यात्मिक पहलू बहुत ऊँचा था; परन्तु यह मत अपेक्षाकृत अमस्कृत लोगो में बहुत विकृत हो गया था। वैष्णवों ने राधा और कृष्ण के रूप में शक्ति-उपासना को ग्रहण करके उसे एक शुद्ध मर्यादा के भीतर कर दिया। तन्त्र-साधना में स्त्री अनुष्ठान का एक साधन-भर थी, वैष्णव मत में वह परम-पुरुष को पूर्ण करनेवाली समक्षी जाने लगी। तन्त्र की परकीया एक याम्त्रिक-साधना थी, किन्तु वैष्णव परकीया प्रेम का साधन थी। राधा के बिना कृष्ण अपूर्ण थे। यह एक ऐसी बात है जो तन्त्रवाद से वैष्णव-भाव को पृथक् कर देती है। चैतन्य-देव के वैष्णव-सम्प्रदाय में परकीया-प्रेम को बहुत ऊँचा स्थान दिया गया है, परन्तु समाज में इसका निषेध किया गया है।³ भवत स्वयं अपने को परकीया समझेंगे और कृष्ण की प्राप्ति के लिए अपने को उत्सर्ग कर देंगे। यह किसी परकीया स्त्री से प्रेम नहीं करेगा बल्कि स्वयं अपने को परकीया कर देगा। स्वकीया से परकीया

1 'वैष्णवधर्म, श्रीराम एण्ड माइनर रिलिजियस लिटरेचर', पृ. 146।

2. उत्तर वैष्णव सम्प्रदाय में कृष्ण की राधा की मोहक कर आधर बनाया गया है। श्रीकृष्ण का जो अंग सबसे अधिक मन्त्रमूर्ति है वह है आनन्द। अर्थात् मन से जो जीव जो तन्त्र-विद् और अन्तर्मुख है, पर देव मन में जीव में अन्तिम गुण नहीं मिला गया है। राधा की श्रीकृष्ण की आध्यात्मिकी शक्ति कहकर जहाँ उपासना अनेक प्रतिपादन किया गया है वहाँ यह भी बताया गया है कि राधा के बिना कृष्ण अपूर्ण हैं। राधा मूल शक्ति (energy) है, कृष्ण उसी शक्ति के आधर। (देविण्ड, 'फोर्ट वैष्णव मन्त्रीया बट', पृ. 230-235)।

3 उग्रसेन नीलमणि, कृष्ण-सन्ध्या 5। इस ग्रन्थ के प्रथम अध्याय के गोपद्वै बहोत पर की टीका में लिखा है—“श्रीराधाकी कृष्ण की स्वभावशक्ति की शक्ति है इसलिये वे सम्पुनः स्वीकार हो हैं, परकीया नहीं हैं।” इस शक्ति की समझने के लिए यह जान लेना चाहिए कि श्रीकृष्ण मूल शक्ति-प्रकृत्य है, इसमें राधा आध्यात्मिकी शक्ति या आनन्द शक्ति है। इसलिये वे कृष्ण के आनन्द-मन की स्वामी शक्ति अर्थात् स्वीकारा टर्म्स हैं। इस प्रकार श्रीराम वैष्णव-सम्प्रदाय में भी राधा केवल प्रेम के लिए परकीया है। परमाधर। स्वीकारा हो हैं। →

का स्थान ऊँचा है, क्योंकि उसमें प्रेम का वेग अधिक रहता है। चैतन्य देव भावमत्त होकर जब नाच उठते थे तो प्रायः यह श्लोक गाया करते थे :

प्रियः सोऽयं कृष्णः सहचरि कुक्षेत्रमितित-
स्तथाऽहं सा राधा तदिदमुभयोः संगमसुखम् ।
तथाप्यन्तः खेलन्मधुरमुरलीपञ्चमजुषे,
मनो मे कालिन्दी पुलिनविषिनाय स्पृहयति ॥

सूरदास के इस पद के साथ तुलना कीजिए, यह भी कुक्षेत्र के प्रसंग का ही है :

हरिजू बै सुख यहुरि कहाँ !
यदपि नैन निरखत वह मूरति फिरि मन जात तहाँ !
मुख मुरली सिर मोर पखौआ गर घुंघचिन को हार ।
आगे घेनु रेनु तन मण्डित चितवन तिरछी चाल ।
रात दिवम अँग-अँग अपने हित हँसि मिलि खेलत खात ।
सूर देखि या प्रमृता उनकी कहि नहि आवे वात ।

ऊपर के श्लोक के सम्बन्ध में चैतन्यचरितामृत में एक कहानी इस प्रकार है। महाप्रभु चैतन्यदेव पुरी गये थे, वहाँ जगन्नाथजी को देखकर उनके मन में आया कि 'प्रभो, अगर भ्रज में होते तो क्या ही अच्छा होता !' उसी समय वे भावमत्त होकर झोला भट्टारिका का कहा जानेवाला यह श्लोक गाने लगे—'य कौमारहरः' इत्यादि¹। श्री रूपगोस्वामी सदा महाप्रभु के साथ रहा करते थे। वे प्रभु के प्रत्येक भाव को समझते थे। इस वार भी थे। वे संस्कृत के बड़े अच्छे कवि थे। महाप्रभु का भाव समझकर उसी श्लोक के भाव पर इस श्लोक की रचना की। श्लोक देख-कर महाप्रभु परम आनन्दित हुए।

चैतन्यदेव स्वयं राधा-भाव से श्रीकृष्ण को प्रेम करते थे। जो लोग उन्हें श्रीकृष्ण का अवतार समझते हैं, उनका कथन है कि श्रीकृष्ण राधा-प्रेम को स्वयं अनुभव करने के लिए चैतन्य के रूप में अवतीर्ण हुए थे। भावुक भक्त राधा के रूप में जिस विरह का अनुभव करता था वह पत्थर को भी गला सकता है :

→ एक कहानी इस प्रसंग में बही जाती है। एक राजा की लड़की किसी राजपुत्र से प्रेम करने लगी। दोनों नदी किनारे एक कुव में जाया करते थे। राजा को जब यह बात मालूम हुई तो दोनों की शादी करा दी, परन्तु विवाहित जीवन में उ हे वह प्रेम फीटा जान पड़ने लगा। कहा जाता है कि काव्य-प्रकाश का एक श्लोक इसी कहानी के आधार पर है। इस कहानी से परकीया-प्रेम की उच्चता सिद्ध की जाती है।

1. यः कौमारहरः स एव हि वरस्ता एव चैत्रश्यामो
चान्मीलित-मालती-मुरभय प्रीडाः कदम्बानिना ।
सा चैवास्मि तथापि तत्र मुरत-ध्यापारणीनाविधौ
रेवारोधसि केननोत्कलते केनः समुत्कण्ठ्ये ॥

कहा करों काहीं पाजों ब्रजेन्द्रनन्दन ।
 काहीं मोर प्राननाथ भुरली वदन,
 काहारे^१ कहिष केशवा जाने मोर दुख,
 ब्रजेन्द्रनन्दन विनु फाटे मोर दुक^२ ।

—‘चैतन्यचरितामृत’, 2-2

ये था तुमि सखीगन विपादे बाउल^३ मन;
 कारे पूछों के कहे उपाय;
 काहा करों काहीं जाँजों काहीं गेले कृष्णपार्श्वों;
 कृष्ण बिनु प्रान मोर जाय ।^४

—‘चैतन्यचरितामृत’, 2-17

भक्ति-तत्त्व

यह है चैतन्य महाप्रभु का विरह । भक्ति-शास्त्र को चैतन्यदेव और उनके अनु-
 यायियों ने एक पूर्ण वैज्ञानिक विवेचन का रूप दिया है । बंगाल के इस भक्तिवाद
 से बल्लभाचार्य के भक्तिवाद का बड़ा मेल है । अन्तर यह है कि बल्लभाचार्य ने
 अनुष्ठान को प्रधान स्थान दिया है, चैतन्यदेव ने प्रेम को । चैतन्य सम्प्रदाय में वैष्णो-
 भक्ति^१ (जो शास्त्रों के विधि-निषेध का अनुसरण करती है), रागानुगा^२ (प्रेम की

१. रिगरो—रिगरो बहू ।

२. छात्र ।

३. बावना—पावन ।

४. गुरदास के दश पद्य में तुलना बीजिय :

हरि बिछुरा पाद्यों न हियो ।

भयो बछोर बस ने भागी यही रहे भय बहू नियो ।

बाँटि हजारेन गुनि मेरी सखी भीषधि ही न हियो ।

मन बुधि गई मँभार न मन की बूझा दौर हियो ।

अन का करों बीन रिधि मिलिहो परबन प्रान हियो ।

रिधि दिन रतन गुर के प्रभु बिन बँगे वग्न हियो ।

५. दश रागानुरागान् प्रयुज्यमानान् ।

रागानुरागान् या वैष्णो भक्तिदण्डे ॥ —‘भक्तिरामायणम्’, १-२-५

६. दण्डे स्वर्गप्राप्तिं रागः परवर्जित्या भवेत् ।

रागस्य वा भवेद्वर्जितं रागस्य स्वर्गात्यर्थोक्तिः ॥ —बहू, १-२-१३१

अनुयायिनी) भक्ति से नीचे है। बँधी-भक्ति वह धारा है जो अपने दोनों किनारों से बँधी रहती है पर रागानुरागा वह बाढ़ है जो किनारों का बन्धन तो मानती ही नहीं, सामने जो कुछ पड़ जाय उसे भी बहा ले जाती है।¹

ग्रज के लोगों की प्रीति रागात्मिका थी, यह विधि-निषेध के परे थी। इस कल-काल में ग्रज के लोगों जैसी भक्ति और उनका-सा प्रेम सम्भव नहीं, इसीलिए रागात्मिका भक्ति भी सम्भव नहीं है। इस भक्ति का समास्वादन करने के लिए भक्तों ने एक सरल उपाय बताया है। वह उपाय यह है कि उस भक्ति को पाने के लिए उन्हीं ग्रजवासियों का अनुकरण किया जाय।² नन्द रूप से, यशोदा रूप से, गोपी-गोपाल रूप से यह भक्ति की जा सकती है।³

रागात्मिका भक्ति का अनुकरण होने के कारण इसे रागानुगा भक्ति कहा गया है। पिता-माता, गोपाल-बाल और गोपियाँ सभी श्रीकृष्ण की प्रवाहशील भक्ति में बह गये थे। बंगाल के वैष्णव-सम्प्रदाय में चैतन्यदेव के बाद से यही भक्ति प्रमुख हो गयी थी। भक्ति के इस रूप को उपलब्ध करना कुछ सहज बात नहीं है। नाना सीढ़ियों को पार करता हुआ भक्त इस अन्तिम सीढ़ी पर आता है।⁴ प्रत्येक साधक को पहले बँधी भक्ति का आश्रय लेना पड़ता है। प्रारम्भ में वह तटस्थ या प्रवर्तन दशा में होता है, फिर साधक और बाढ़ में सिद्ध।

ठीक रागात्मिका भक्ति की ही भाँति रागानुगा भक्ति भी दो प्रकार की है— कामरूपा और सम्बन्धरूपा। विषय-सम्भोग-तृष्णा को 'काम' कहते हैं। इन्द्रियार्थ ही बद्ध जीव का विषय है। इसीलिए पण्डित लोग इसे काम कहा करते हैं। जिस जगह परम तत्त्वरूप भगवान् विषय रूप में धारण किये जाते हैं, उस जगह विषय-सम्भोग-तृष्णा को 'प्रेम' कहा जाता है। 'काम' और 'प्रेम' में स्वरूपगत भेद नहीं

1. 'चैतन्यचंद्रोदय' के ये श्लोक—

शास्त्रीयः खलु मार्गः कृष्णनुरागस्य मार्गोज्यः ।

प्रयमोऽहंति सनियंमतामनियमगामन्तिमो भजे ॥ 19 ॥

बन्ध्यासु तरणिमरणिर्जवेन शम्भं नयत्यनियतापि ।

न सहज-कुटितेषु पुनर्नदी प्रवाहेष्वनियतापि ॥ 20 ॥

तृतीय अंक

2. रागात्मिकैकनिष्ठा के ग्रजवासीजनादयः ।

तेषां भावाप्तये सुखो भवेदज्ञाधिकारवान् ॥

'भक्तिरसतरंगिणी'

3. तत्तद्भावादिसाधुर्धुते धीर्यदपेक्षते ।

नात्र शास्त्रं न युक्तिश्च तत्त्वतोत्पत्तिलक्षणम् ॥

4. सता प्रसंगान्मम धीर्यसंविदो

भवन्ति हृत्कर्णरसायनाः कथाः ।

तज्जोषणादायवपवर्गवर्मनि

यद्धारयतिर्भक्तिरनुवमिष्यति ॥

'भागवत', 3-20-22

कहा करों काहीं पाओं ब्रजेन्द्रनन्दन ।
 काहीं मोर प्राननाथ मुरली वदन,
 काहारे¹ कहिव केशवा जाने मोर दुख,
 ब्रजेन्द्रनन्दन विनु फाटे मोर बुक² ।

—'चैतन्यचरितामृत', 2-2

ये वा तुमि सखीगन विपादे वाउल³ मन;
 का⁴रे पूछों के कहे उपाय;
 कहा करों काहीं जाँओ काहीं गले कृष्णपाओं;
 कृष्ण विनु प्रान मोर जाय ।⁴

—'चैतन्यचरितामृत', 2-17

भक्ति-तत्त्व

यह है चैतन्य महाप्रभु का विरह । भक्ति-शास्त्र की चैतन्यदेव और उनके अनु-
 मायियों ने एक पूर्ण वैज्ञानिक विवेचन का रूप दिया है । बंगाल के इस भक्तिवाद
 से बल्लभाचार्य के भक्तिवाद का बड़ा भेत्त है । अन्तर यह है कि बल्लभाचार्य ने
 अनुष्ठान की प्रधान स्थान दिया है, चैतन्यदेव ने प्रेम की । चैतन्य सम्प्रदाय में वैष्णो-
 भक्ति⁵ (जो शास्त्रों के विधि-निषेध का अनुसरण करती है), रागानुगा⁶ (प्रेम की

1 रिगरी—रिगले वरुँ ।

2 छात्र ।

3 बाउल—पावल ।

4 मूरदास के इस पद्य में तुलना कीजिए :

हरि बिष्टारा फाट्यो न दिरो ।

भगो बटोर वस ते भागी वरुँ रहे अब कहा विरो ।

बोदि हठादुर गुनि मेरी मखनी औरधि हो न विरो ।

मा बुधि गई मँभार न तन की कूँडो दौन विरो ।

अब की करों बोल विधि विविही परबन प्रान विरो ।

गिनि दिन गटा गूर के प्रभु दिन बँगे परन विरो ।

5. यद्य रागानुराग-सम्प्रदाय प्रवृत्तिरवधारिता ।

भाषनेनैव भाग्यम् न भवति भक्तिरस्य ॥ —'भक्तिरामृतमय', 1-2-5

6. इदं स्वतन्त्रो रागः पर्यायव्युत्पन्नः भवेत् ।

रसस्य वा भवेत्स्वतन्त्रः स्यात् पर्यायव्युत्पन्नः ॥ —वट्टो, 1-2-131

शून्यता, आशाबन्ध, ममुत्कण्ठा, सर्वदा नाम-रुचि, कृष्ण-कथा में आसक्ति और व्रजभूमि में प्रेम । भागवत में गोपियों की भावावस्था का वर्णन है—वे कही रोती है, कही हँसती है, कही नाचती है, कही गाती है और कभी चुप हो रहती है ।¹

यही भाव (या रति) जब सान्द्र (गाढ़) हो उठता है तब उसे प्रेम कहते हैं ।² रति में प्रिय के प्रति ममता उत्पन्न होती है, प्रेम में वह ममता अनन्यता के रूप में दिखायी देती है । प्रेम की अवस्था में प्रेमी अहंनिश भगवान् के प्रेम में मत्त रहता है । श्रीकृष्ण ही उसके सुनने, देखने और चिन्तन करने के विषय हो जाते हैं ।³ प्रेम भी दो प्रकार का होता है—भावोत्थ प्रेम और प्रसादोत्थ प्रेम । इनके भी अनेक भेदोपभेद बताये गये हैं । पर वस्तुतः प्रेम का भेद नहीं किया जा सकता । सूरदास कहते हैं कि प्रेम प्रेम से ही उत्पन्न होता है, प्रेम से ही भवसागर पार किया जा सकता है, प्रेम से ही संसार बँधा हुआ है, प्रेम से ही परमार्थ सम्भव है, एक प्रेम का निश्चय ही जीवनमुक्तिरूपी रसीला फल है, और तो और प्रेम के द्वारा ही गोपाल को—जो अन्तिम साध्य है—पाया जा सकता है ।⁴ प्रेमोदय होने पर जीवन सार्थक हो जाता है । नन्ददास कहते हैं : ऊँचे कर्म से स्वर्ग मिलता है, नीचे कर्म से भोग, परन्तु प्रेम के बिना सब लोग विषय-वासना के रोग में पच-पच के मरते हैं ।⁵ ऐसा है यह भगवत्प्रेम । भक्ति-शास्त्रियों ने प्रेमोदय के ऋम का भी निश्चय किया है ।

ऐसे मनुष्य बहुत कम हैं जिनको भगवत्प्रसाद से एकाएक प्रेम की प्राप्ति हो

1. कविद्वन्द्वश्चतुर्जितस्य कवित्वं हसन्ति नादन्ति यदन्यसौक्तिः ।

नृप्यन्ति गायन्त्यनुशीलयन्त्यत्र भवन्ति तूष्णीं परमेत्य निर्वृता ॥

भा 11-3-33

2 भावः स एव सान्द्रात्मा बुधं प्रेमा निगद्यते ।

भ र

3 सुन न काहू की कही, कहन न अपनी बात ।
'नारायन' का रूप में, मगन रहत दिन-रात ॥
घरन कहूँ पग परत कहूँ, मुरत नही इक ठौर ।
'नारायन' प्रीतम बिना, दीखत नहि कलु और ॥
सतन तरे ठाढ़ी कबहूँ, कबहूँ जमुनातीर ।
'नारायन' नयननि बगी, मूरनि स्याम मरीर ॥

वृत्त्याण, श्रीकृष्णाक, पृ. 404

4. प्रेम प्रेम सो होय, प्रेम सों पारहि जिये ।
प्रेम बँधो संसार, प्रेम परमारथ पैंये ॥
एक निश्चय प्रेम को, जीवन-मुक्ति रसान ।
साँचो निश्चय प्रेम को, जिहि तैं मिलै गोपाल ॥

भँवर गीत

5. ऊँचे कर्म ते स्वर्ग है, नीचे कर्म ते भोग ।
प्रेम बिना सब पचि मरै, विषय-वासना-रोग ॥

भँवर गीत

है, केवल विषयमात्र का भेद है। नित्य सिद्ध जीव-स्वरूप ब्रजगोपियों के प्रेम को ही व्रजतत्त्व में 'काम' कहा गया है, क्योंकि उनमें विषयान्तर का अभाव है—इनके 'काम' और 'प्रेम' में भेद नहीं है। गोपियों की रागात्मिका भक्ति काम-रूपा थी। उनकी भक्ति के अनुकरणकारी भक्तों की रागानुगा भक्ति को भी कामरूपा कहते हैं। कामरूपा रागानुगा भक्ति में कृष्ण-मुख के सिवा अन्य किसी मुख का अन्वेषण या उद्यम नहीं रहता।

"प्रमु-दास-सम्बन्ध, सखा-सम्बन्ध, पिता-पुत्र-सम्बन्ध और दाम्पत्य-सम्बन्ध, इस तरह चार मुख्य सम्बन्ध-गत रागात्मिका भक्ति 'सम्बन्ध-रूपाभक्ति' कहलाती है। इस प्रकार की सम्बन्ध-रूपा भक्ति के अनुकरण करनेवालों में भी तत्तद्भाव दृष्ट होते हैं।"

"वैधी भक्ति में शास्त्र और मुक्ति-गत विधि ही एकमात्र कारण है। रागानुगा भक्ति में श्रीकृष्ण और कृष्ण-भक्त की करुणा ही एकमात्र कारण है। कोई-कोई आचार्य वैधी भक्ति को प्रेम-भक्ति का मर्यादास्वरूप समझकर उसे मर्यादा-मार्ग कहते हैं। रागानुगा भक्ति को प्रेम-भक्ति की पुष्टि-कारिणी समझकर पुष्टि-मार्ग नाम दिया है। (महाप्रमु बल्लभाचार्य के सम्प्रदाय में ये ही दृष्ट प्रचलित हैं। बल्लभसम्प्रदाय को पुष्टिमार्ग इसीलिए कहते हैं।) वैधी भक्ति सर्वदा ऐश्वर्य-ज्ञान से युक्त रहती है, रागानुगा सदा उससे रहित।" 1 रामानन्द और तुलसीदास प्रथम मार्ग के यात्री थे, बल्लभ और सूरदास दूसरे के।

वैष्णव-भक्तों ने भक्ति के इतने भेद-उपभेद किये हैं कि उनका संक्षेप करना असम्भव है। इस स्थान पर मुख्य प्रेम-रस के भेदों का विवरण दिया जा रहा है। कारण यह है कि यही विषय हमारे आलोच्य विषय से अधिक सम्बद्ध है।

प्रेम-भक्ति की दो अवस्थाएँ होती हैं—भाव और प्रेम। प्रेम अगर सूर्य है तो भाव उसकी किरण। 2 आत्मकारिकों के यहाँ देवादि-विषयक रति को ही भाव कहते हैं। 3 पर वैष्णवों का भाव उससे कुछ भिन्न है। जहाँ आत्मकारिक कृष्णसम्बन्धी रति को केवल 'भाव' कहेंगे, रस नहीं, वहाँ भक्तिशास्त्री उसे 'रस' भी कह सकते हैं। भाव शुद्ध रति है। आत्मकारिकों की रति से यह रति भिन्न प्रकार की है। स्त्री-पुत्रादि के प्रति जो रति है वह बद्धजीव की जड़-विषया रति है; पर श्रीकृष्ण के प्रति भक्त की 'रति' चिद्विषया होती है। यही दोनों में भेद है। 4

भावुक के नौ लक्षण बताये गये हैं—शान्ति, अव्ययकालत्व, विरक्ति, मान-

1. 'श्रीधरचैतन्यगिणधाम्', पृ. 205-8

2. शुद्धमन्त्रविशेषात्मा प्रेमा सूर्याग्न्याम्यभाक् ।
रुचिभिविषयमास्तस्य हृदसो भाव उच्यते ॥

भ. ८

3 रतिर्देवादि-विषयो भाव प्रोक्तः ।

'काव्यप्रकाश'

4. 'श्रीधरचैतन्यगिणधाम्', पृ. 210-11

शून्यता, आशाबन्ध, ममुत्कण्ठा, सर्वदा नाम-रुचि, कृष्ण-कथा में आसक्ति और व्रजभूमि में प्रेम । भागवत में गोपियों की भावावस्था का वर्णन है—वे कही रोती है, कही हँसती है, कही नाचती है, कही भाती है और कभी चुप हो रहती है ।¹

यही भाव (या रति) जब सान्द्र (गाढ़) हो उठता है तब उसे प्रेम कहते हैं ।² रति में प्रिय के प्रति ममता उत्पन्न होती है, प्रेम में वह ममता अनन्यता के रूप में दिखायी देती है । प्रेम की अवस्था में प्रेमी अहर्निश भगवान् के प्रेम में मत्त रहता है । श्रीकृष्ण ही उसके सुनने, देखने और चिन्तन करने के विषय हो जाते हैं ।³ प्रेम भी दो प्रकार का होता है—भावोत्थ प्रेम और प्रसादोत्थ प्रेम । इनके भी अनेक भेदोपभेद बताये गये हैं । पर वस्तुतः प्रेम का भेद नहीं किया जा सकता । सूरदास कहते हैं कि प्रेम प्रेम से ही उत्पन्न होता है, प्रेम से ही भवसागर पार किया जा सकता है, प्रेम से ही संसार बँधा हुआ है, प्रेम से ही परमार्थ सम्भव है, एक प्रेम का निश्चय ही जीवनमुक्तिरूपी रसीला फल है, और तो और प्रेम के द्वारा ही गोपाल को—जो अन्तिम साध्य है—पाया जा सकता है ।⁴ प्रेमोदय होने पर जीवन सार्थक हो जाता है । मन्ददास कहते हैं : ऊँचे कर्म से स्वर्ग मिलता है, नीचे कर्म से भोग, परन्तु प्रेम के बिना सब लोग विषय-वासना के रोग में पच-पच के मरते हैं ।⁵ ऐसा है यह भगवत्प्रेम । नवित-शास्त्रियों ने प्रेमोदय के क्रम का भी निश्चय किया है ।

ऐसे मनुष्य बहुत कम हैं जिनको भगवत्प्रसाद से एकाएक प्रेम की प्राप्ति हो

1 कश्चिद्भक्तवत्पुनश्चिन्तया कश्चित् हसन्ति नादन्ति वदन्त्यलौकिकः ।
नृत्यन्ति गायन्त्यनुशीलयन्त्यज भवन्ति तूष्णीं परमेत्य निर्वृता ॥

भा 11-3-33

2 भावः स एव सान्द्रात्मा बुद्धिः प्रेमा निगद्यते ।

भ र

3 मुनत न बाहू की कही, कहन न अपनी बान ।
'नारायण' का रूप में, मगन रहत दिन-रात ॥
घरत कहूँ पग परत कहूँ, सुरत नहीं इक ठौर ।
'नारायण' प्रीतम बिना, दीखन नहि कछु और ॥
लनन तरे ठाढ़ी बबहुँ, कबहुँ जमुनातीर ।
'नारायण' मयननि बसी, मूरनि स्याम मरीर ॥

बल्याण, श्रीकृष्णक, पृ. 404

4 प्रेम प्रेम मो होय, प्रेम मो पारहि जिये ।
प्रेम बँधो संगार, प्रेम परमारय पिये ॥
एक निश्चय प्रेम को, जीवन-मुक्ति रसात ।
साँचो निश्चय प्रेम को, जिहि तें मिलै गोपाल ॥

भँवर गीत

5. ऊँचे कर्म से स्वर्ग है, नीचे कर्म से भोग ।
प्रेम बिना सब पचि मरै, विषय-वासना-रोग ॥

भँवर गीत

जाय । साधारणतः प्रेमोदय निम्नलिखित क्रम से होता है :

1. श्रद्धा, 2. साधु-संग, 3 भजन-क्रिया, 4. अनर्पणवृत्ति, 5. निष्ठा, 6. रुचि, 7. आसक्ति, 8. भाव, 9. प्रेम ।

प्रेमासुरक्षु भक्त इस प्रकार भावुक की दशा से होता हुआ, प्रेमी की दशा में पहुँचता है । यह प्रेम शान्त, दास्य, मत्स्य और वात्सल्य-रूप से चार प्रकार का होता है । अपने-अपने स्वभाव के अनुसार भक्त को इस चार प्रकार के प्रेम का अधिकार है । अन्तिम और सर्वश्रेष्ठ रस है मधुर । इस रस में राधिका या चन्द्रावली के रूप से भक्त श्रीकृष्ण को प्रेम करता है । इनमें भी भगवान् की आह्लादिनी शक्ति होने के कारण राधिका श्रेष्ठ है । अधिकार-भेद से भक्त राधिका या चन्द्रावली की सखियों के भावानुसार कृष्ण-संग प्राप्त करेगा । ये सखियाँ पाँच प्रकार की होती हैं—सखी, नित्य-सखी, प्राणा-सखी, प्रिय-सखी और परमप्रेम सखी¹ । इनके नाम राधा या चन्द्रावली का पक्ष-समर्थन, प्रिय-समागम-करण, हास-परिहास आदि हैं ।

श्रीकृष्ण शृंगार-रस के सर्वस्व है । श्री राधिका की कृपा के सिवा उस रस में श्रीकृष्ण-प्राप्ति असम्भव है । इस जड़ जगत् में प्रात्याहिक क्रिया के साधन-रूप में जड़ देह में वास करता हुआ भी भक्त भावना-दशा में सिद्ध रूप में वास करता है । सखियों के नाम, रूप, वय, वेग, सम्बन्ध, युय, आज्ञा, सेवा, पराकाष्ठा, पाल्य-दासी और निवास को अपने में चिन्ता करते हुए भक्तों के मन में ललिता आदि सखियों का अभिमान पैदा होता है और वे उस रूप की अनुभूति की ओर अग्रसर होते हैं । आगे चलकर वे विशुद्ध माधुर्य रस के अधिकारी होते हैं ।

भक्तों के रस में और काव्य-रस में भेद यह है कि भक्ति का रस चिन्मुक्त होता है, आलंकारिकों का रस जड़ोन्मुख भी । भेद की कुछ और भी बातें हैं । इस रस-व्यापार में पाँच भाव होते हैं :

1. स्वायी भाव, 2. विभाव, 3. अनुभाव, 4. सात्त्विक भाव, 5. संवारी या व्यभिचारी भाव ।

इनकी परिभाषाएँ आलंकारिकों जैसी ही हैं । स्वायीभाव-नाम-प्राप्त रति विभाव, अनुभाव और सात्त्विक तथा व्यभिचारी भावों से स्वाद्य होकर भिन्न-भिन्न

1 तत्रापि सर्वथा श्रेष्ठे राधा चन्द्रावलीत्युभे ।
तयोऽप्युभयोर्मध्ये राधिका सर्वश्रेष्ठिका ॥
महाभावस्वरूपेयं गुणैरतिगदीयसी ।
ह्लादिनी वा महाशक्तिः सर्वशक्तिवरीयसी ॥
यस्याः सर्वोत्तमे मूढे सर्ववद्गुणमण्डिताः ।
समन्ता माधवाकपी विभ्रमाः सन्ति सुष्ठुव ॥
तास्तु वृन्दानर्नस्वर्या सद्यः पञ्चविधा मताः ।
सख्यश्च नित्यसख्यश्च प्राणनरूपश्च कश्चन ।
प्रियनरूपश्च परमप्रेमसख्यश्च विभ्रुताः ।

पाँच स्वभावों को ग्रहण करती है :

1. शान्त स्वभाव, 2. दास्य स्वभाव, 3. सख्य स्वभाव, 4. वात्सल्य स्वभाव और 5. मधुर स्वभाव ।

इन पाँच स्वभावों के अनुसार ही रति भी पाँच प्रकार की है :

1. शान्ति रति, 2. दास्य या प्रीति रति, 3. सख्य या प्रेय रति, 4. वात्सल्य या अनुकम्पा रति, 5. कान्त या मधुरा रति ।

भक्ति-शास्त्रियों ने इस रति को शृंगार और शान्त के अतिरिक्त अन्य सात रतियों के अनुसार भी विभक्त किया है। आलम्बन, उद्गीर्ण आदि विभाव तथा तृतीय व्यभिचारी भाव आदि बातें बहुत-कुछ वैसी ही हैं जैसी आलंकारिकों की। इसीलिए यहाँ उनका विस्तार नहीं किया है। जब सगर से विरत होकर चित्तवृत्तियाँ भगवान् मुकुन्द के ज्योति-स्वरूप में लीन हो जाती हैं तो उसे शान्त रस कहते हैं। सनन्दन आदि महात्मा इसी रस के रसिया हैं। इस रस की अवस्था में वर्तमान भक्त की निष्ठा के सम्बन्ध में 'भक्ति-रसामृत सिन्धु' कहता है—“कयं हम पर्वत-कन्दरा के किसी विशाल वृक्ष के कोटर में बैठकर, कीर्ण धारण करके, फल-मूल भोजन करके; धारम्बार हृदय में उस मुकुन्द नामक चिदानन्द ज्योति का ध्यान करते हुए रात क्षण-भर की नाई काट देंगे।” ब्रह्म-संहिता में कहा है—“प्रेम के अजन से विच्छुरित (अनुरजित) भक्ति-नेत्र से जिन अचिन्त्य-गुण-प्रकाश दयामसुन्दर आदि-पुरुष गोविन्द को सन्त लोग सदा हृदय-देश में देखते हैं, मैं उन्हीं का भजन करता हूँ।”¹

प्रीति या दास्य रस में दो भाव रहते हैं, सम्भ्रम का और गौरव का। इसमें भक्त अपने को सर्वात्मना श्रीकृष्ण का दास समझता है। पर इस अनुभूति में भगवान् का माधुर्य-रूप ही प्रबल होता है। ऐश्वर्य-रूप उसके द्वारा अभिभूत हो जाता है। भक्ति-शास्त्र में दास चार प्रकार के बताये गये हैं—अधिकृत (ब्रह्मा, इन्द्र आदि), आश्रित (कालिय नाग, बहुलाश्व आदि), पारिषद (उद्धव, दारुक आदि), और अनुग (मुचन्द, मण्डन आदि)।

सख्य रस में भक्त कृष्ण के प्रिय वयस्यों का अभिमानी होकर भजन करता है। श्रीकृष्ण के ये मित्र उनकी नाना भाँति की सहायता करते हैं; उनका वेश सजा देते हैं, पुष्प-चयन करते हैं, विरहावस्था में उनका मन बहलाते हैं, प्रेम-कलह में श्रीकृष्ण का पक्ष लेकर राधिका या चन्द्रावली की सखियों को पराजित करने की चेष्टा करते हैं। ये भी चार प्रकार के हैं—मुहूर्द, सखा, प्रिय सखा और प्रिय नर्म-

1. कदा यं त्रीण्यं पृथुलविटपित्रीडकमतिर्वसानं कीर्णं रचितफलकन्दानुरतिः ।

हृदि ध्यायं ध्यायं मुहुरिह मुकुन्दानिधमहः, चिदानन्दं ज्योतिः क्षणमिव हि नेप्यामि रजनी ।

2. प्रेमाञ्जनच्छुरितभक्तिविलोचनेन

सन्तः सदैव हृदयेऽपि विजोऽन्यन्ति ।

यं दयामसुन्दरमचिन्त्यगुणप्रकाश

गोविन्दमदिपुरुषं तमहं भजामि ॥

सखा । सुहृद्गण श्रीकृष्ण से बड़े थे । उनके प्रेम में वात्सल्य की मात्रा है । ये अस्त्रादि से राक्षस-वध करते और कृष्ण की रक्षा करते थे । 'सखा' गण में दास्यमिश्रित प्रेम था, ये कृष्ण से उम्र में छोटे थे । प्रिय सखा केलि आदि के द्वारा श्रीकृष्ण का मनोविनोद करते थे । प्रिय नर्मसखा भगवान् के आन्तरिक रहस्य के साथी हैं, अतएव इनका स्थान सबसे श्रेष्ठ है ।

कृष्ण के माता-पिता आदि गुरुजन वत्सल-रूप में उनसे प्रेम करते थे । इस रस के आलम्बन कृष्ण बालरूप, मधुर-भाषी, आज्ञाकारी, सरल मर्यादा-निर्वाहक और चपल हैं । इस भाव से भजन करनेवाले भक्त वत्सल-प्रेमी कहे जाते हैं । मुरदास के भजनों में इस वात्सल्य रस का सबसे सुन्दर परिपाक हुआ है ।

मधुर रस भक्ति-शास्त्र का सबसे श्रेष्ठ और अन्तिम रस है । इसी की प्राप्ति के लिए भक्त की सारी साधना है । इस रस के आलम्बन हैं निखिल माधुर्य-स्वरूप श्रीकृष्ण । राधिका और चन्द्रावली दो प्रधान नायिकाएँ हैं जिनकी सैकड़ों सखियाँ हैं । इन सखियों के अलग-अलग मूय हैं । प्रत्येक मूय की एक-एक मूयम्बरी है । विद्यासा, सलिला, इयामा, दौव्या, पद्मा, भद्रिका, तारा, विचित्रा, खंजनाक्षी, मनोरमा, मंगदा, विमला, लीला, कृष्णा, सारी, पिशाखा, तारावली, चकोराक्षी, हांकरी, कुंकुमा आदि व्रजांगनाएँ एक-एक मूय की अधीरवरी हैं । मधुर रस के उपासक भक्त की चरम-साधना है इन्हीं सखियों के मूय में सम्मिलित होकर परम पुरुष के साथ अनन्त, अविश्रान्त लीला ।

राधा और चन्द्रावली सुष्ठुकाल स्वरूपा हैं । सोलह शृंगार से ये देदीप्यमान हैं, इनके मुरूप और शोभा के सामने अलंकार पीके हैं । सुकुंचित केश, चंचल मुख-कमल, दीर्घ नेत्र, विशाल वक्षःस्थल, क्षीण कटि, आयत्त स्कन्ध-देश, उदर पर त्रिवली, पदनख की ज्योति से दिनाएँ उद्भासित, सुवृत्त बाहु, पल्लवाभ करतल—रूप और श्री का समुद्र ।

श्रीराधिका के असंख्य गुण हैं, जिनमें 25 मुख्य हैं :

1. वे चारुदर्शना हैं, 2. वे किशोरी हैं, 3. उनके अपांग (कटाक्ष) चंचल हैं, 4. वे शुचिस्मिता हैं, उनकी हँसी पवित्र है, 5. सौभाग्ययुक्ता हैं, 6. उनकी सुगन्धि माधव को उन्मादित कर देती है, 7. वे अद्भुत संगीतज्ञा हैं, 8. रम्य-वचन बोलती हैं, 9. नर्म (स्निग्ध परिहास) में पण्डिता हैं, 10. विनीता, 11. करुणामयी, 12. विदग्धा (रसमयी), 13. चतुरा, 14. लज्जाशीला, 15. सुमर्यादा, 16. धैर्य-शालिनी, 17. गाम्भीर्यशालिनी, 18. सुविलासवती,

1. हरि विष्टुत फादो न हियो ।

भयो कटोर बख से भारी रहिके पापी कहा कियो ।

छोले हलाहल मुनि मेरी सजनी जिहि अक्सर काहँ न कियो ।

मन बुधि गई सम्हार न तन की पूरी दान अकूर दियो ।

अब का कौन कौन बिधि मितिही परबन प्राण लियो ।

निनिदिन रतत गूर के प्रभु विन कैसे परत जियो ।

19. परम उत्कर्षमयी, 20. गोकुल-प्रेम-वसति, 21. जगत् श्रेणी लसदयशा, 22. गुरुओं पर परम स्नेह रखनेवाली, 23. सखियों की प्रणयाधीना, 24. कृष्ण-प्रियाओं में मुख्य और 25. केवल सदा उनकी आज्ञा के वशवर्ती है।

इस प्रकार राधा-भाव से भजन करता हुआ भक्त आनन्दघन एक-रस परब्रह्म श्रीकृष्ण की पाता है। राधा के प्रसाद से ही कृष्ण को महाभाव की अनुभूति होती है। राधा के बिना पूर्ण पुरुष अपूर्ण हैं। इस महाभाव की अनुभूति के लिए—अपने 'रसो वै स' स्वरूप की पूर्णता के लिए भगवान् ब्रजसुन्दरी के साथ अनन्त-लीला में व्याप्त रहते हैं। श्रीकृष्ण की प्राप्ति का श्रेष्ठ उपाय है, राधा-भाव से मधुर रस की भक्ति। फिर एक बार यह जान रखना चाहिए कि लौकिक माधुर्य से इस माधुर्य में भेद है। लोक में मधुर रस विपर्यस्त होकर सबके नीचे रहता है। उसके ऊपर है वात्सल्य, उसके ऊपर सख्य, फिर दास्य और अन्त में सबके ऊपर रहता है शान्त रस। पर यहाँ ब्रजेश्वर के प्रेम में ठीक उल्टी बात है। चित् जगत् के अत्यन्त निम्न भाग में शान्त-स्वरूप हरधाम या निर्गुण ब्रह्मलोक है, उसके ऊपर दास्य रस या वैकुण्ठ तत्त्व है, उसके ऊपर सख्य या गोलोकस्थ सख्य रस है और सबके ऊपर है मधुर रस, जहाँ परम पुरुष ब्रजांगनाओं के साथ क्रीड़ा करते हैं।¹ अद्भुत है यह भागवत रस। व्यासदेवजी कहते हैं:²

निगम - कल्पतरोगलित ध्रुवं शुक्मुखादमृतद्रवसंयुतम्।

पिबत भागवतं रसमालयं मुहुरहो रसिका भुवि भावुकाः ॥

उस युग की साधना और तात्कालिक समाज

1. टीका-युग और उसकी प्रधान समस्या

ईसा की पन्द्रहवीं शताब्दी के अन्त में किसी समय सूरदास ने जन्म-ग्रहण किया था और सोलहवीं शताब्दी के मध्यभाग तक ये जीवित रहे। इनका काल ईसा की सोलहवीं शताब्दी रखा जा सकता है। इतिहास की दृष्टि में यह काल भारतीय संस्कृति के पराजय का काल है। विदेशी शक्तियाँ भारतवर्ष के इस कोने से उस

1. 'श्रीचैतन्यचरिताम्', पृ. 428

2. भागवत, 10 1-2

कोने तक अपना आतंक विस्तार कर चुकी थी। युद्ध-विग्रह में, वाणिज्य-व्यवसाय में, भीतरी और बाहरी राज्य-व्यवस्थाओं में—सर्वत्र विदेशियों और विधर्मियों का हाथ था। इस देश के रहनेवालों ने अनिच्छापूर्वक, विवश होकर यह शासन-व्यवस्था स्वीकार कर ली थी। बीच-बीच में सिर उठाने की कोशिश अगर कहीं हुई भी, तो तत्काल ही दपे चूर्ण कर दिया गया। सचमुच यह गुण इस दृष्टि से देखने से अत्यन्त अन्धकारमय दिमायी देता है। भारतवर्ष की असफलता की कारण कहानी से इस युग के इतिहास का अध्याय-का-अध्याय भरा पड़ा है !

परन्तु इन सारी विघ्न-बाधाओं के होते हुए भी भारतवर्ष अपने आत्म-रूप में निस्तेज नहीं हुआ था। “यह बात माननी ही होगी कि राष्ट्रीय साधना भारतवर्ष की साधना नहीं है। एक बार बड़े-बड़े राजा और सम्राट् हमारे देश में दिखायी पड़े थे। किन्तु इनकी महिमा इन्हीं में स्वतन्त्र है। देश के सर्वसाधारण ने उस महिमा की सृष्टि भी नहीं की, बहन या भोग भी नहीं किया। व्यक्ति-विशेष की शक्ति में ही उसका उद्भव और विलय हुआ। किन्तु भारतवर्ष की एक अपनी साधना है, वह है उसके अन्तर की बीज। सब प्रकार के राष्ट्रीय विपर्यय के भीतर से उसकी धारा बहती-रही है।”¹ मूरदास के युग में भी यह धारा मूल नहीं गयी थी, बल्कि और भी स्पष्ट होकर दिखायी पड़ी थी। पन्द्रहवीं और सोलहवीं शताब्दी भारतवर्ष की राजनीतिक हार का युग भले ही हो, वर्तमान भारत इन शताब्दियों का ही परिणाम है। इन दो सौ वर्षों को एक बार इतिहास से निकाल दीजिए, फिर देखिये हम कहाँ के रह जाते हैं ! वर्तमान भारत जिन महापुरुषों की देन है, वे—रामानन्द, बल्लभ, चैतन्य, कबीर, मूरदास, दादू, भीराबाई, तुलसीदास, नरसी मेहता, सुकाराम—सब-के-सब इन्हीं दो शताब्दियों की उपज हैं। इन दो शताब्दियों को छोड़ दिया जाय तो हिन्दी साहित्य में तो कुछ रह ही नहीं जाता। यह एक अद्भुत विरोधाभास है, पर है सच। देखा जाय, यह बात कैसे सम्भव हुई।

हिन्दूधर्म के शास्त्र संस्कृत-भाषा में लिखे गये हैं। पन्द्रहवीं और सोलहवीं शताब्दी को शास्त्रों के भाष्य या टीका का युग कह सकते हैं। मुसलमानों के आगमन के पहले भी सैकड़ों जातियाँ इस देश में आकर हिन्दूधर्म का कवच पहन चुकी थीं। नयी-नयी जातियों के आने से नयी-नयी समस्याएँ खड़ी होती गयीं और हिन्दू शास्त्रकारों ने नयी-नयी स्मृतियाँ और नये-नये पुराण रचकर इन समस्याओं को हल करने की चेष्टा की थी। उस समय तक हिन्दू-जाति के अन्दर एक क्षीण जीवनी-शक्ति वर्तमान थी। इस जीवनी-शक्ति के कारण ही वह नयी व्यवस्थाएँ बना सकी थी, परन्तु मुसलमानों के आने से वह शक्ति स्तम्भित-सी हो गयी। अब तक जो जातियाँ आयी थी उनकी अपनी कोई जबरदस्त संस्कृति न थी; पर मुसलमानों की संस्कृति केवल सशक्त और संयत ही नहीं थी, उसमें भारतीय संस्कृति

के विरोधी उपादान भी थे। यही विकट समस्या थी।

हिन्दू-जाति में—जहाँ तक शास्त्रों का सम्बन्ध था—मौलिकता बच नहीं रही थी। पर परम्परा की एकान्तप्रेमी सन्म्यता होने के कारण वह शास्त्रों को फेंक भी नहीं सकती थी। उस विकट युग में कुछ साम्प्रकारों ने पुरानी स्मृतियों और पुराने पुराणों के स्तूपीभूत संग्रह में काल-धर्म की उपयोगिनी विधि-व्यवस्थाओं की खोज शुरू की। स्मृतियों पर नयी टीकाएँ लिखी गयीं, नये-नये व्यवस्था-शास्त्र रचे गये और नये-नये पुराण ग्रन्थ भी बनाये गये। मनु के टीकाकार मेघतिथि और कुल्लूक भट्ट, मिताक्षरा टीका लिखनेवाले विज्ञानेश्वर, चतुर्वर्ग चिन्तामणिशार हेमाद्रि, बंगाल के रघुनन्दन, काशी के कमलाकर आदि बड़े-बड़े आचार्यों ने इस काम में हाथ लगाया।

केवल स्मृति और पुराण ही तक यह बात सीमित नहीं रही। वेदान्त, न्याय, व्याकरण, मीमांसा, ज्योतिष, वैद्यक आदि सभी शास्त्रों में मौलिकता का कोई चिह्न नहीं मिलता। केवल टीका ही इस युग का कर्तव्य कार्य था। वेदों का सर्वोत्तम भाष्य, जिसे सायणाचार्य ने लिखा, इसी युग की उपज है। सारांश यह कि शास्त्रों की दृष्टि से इस युग को टीका-युग कहा जा सकता है।

रघुनन्दन को सीजिए या हेमाद्रि को, निर्णय-गिण्धु को देखिए या मिताक्षरा को, सर्वत्र एक विनाश प्रयत्न दृष्टिगोचर होगा। राशि-राशि स्मृतियों और पुराणों के उद्धरण दे-देकर व्याख्याकारों ने हिन्दू-संस्कृति के वास्तविक रूप को बचा रखने की कोशिश की। इस प्रयत्न को देखकर उस युग की विकट समस्या का अनुमान होता है। सभी विद्वान् मानते हैं हिन्दू-शास्त्रों की सारी शक्ति समेटकर विदेशी शक्ति का सामना करने को तत्पर हैं। सवाल यह है कि यह विकट समस्या क्या थी? और सूरदास के अध्ययन से उस विकट समस्या पर कुछ प्रकाश पड़ता है या नहीं? क्या सूरदास स्वयं एक ऐसी शक्ति थे, जो भारतीय संस्कृति की रक्षा का प्रयत्न कर रहे थे?

इन प्रश्नों का उत्तर जितना ही कठिन है उतना ही सरल भी है। सूरदास शायद ही कहीं ऐसी बात कह गये हों, जो उस युग की तात्कालिक परिस्थिति पर प्रकाश डाले। कारण यह है कि वे किसी युग-विशेष के आदमी नहीं थे। परन्तु सामाजिक परिस्थिति कुछ इस प्रकार जटिल और विषम हो उठी थी कि कहीं-कहीं सूरदास के पदों में उनकी ओर एक अस्पष्ट इंगित मिलता है। इस बात को समझने के लिए उस युग की साधना का एक संक्षिप्त नापजोख आवश्यक है।

इतिहास का विद्यार्थी, हमारे प्रश्नों के उत्तर में, छूटते ही कह उठेगा कि उस विकट समस्या को तो एक वाक्य में ही बताया जा सकता है। मुसलमान बादशाह मन्दिरों और मूर्तियों को तोड़ते जा रहे थे और हिन्दू-तीर्थों को बरबाद कर रहे थे, नाना उचित-अनुचित उपायों से भोली-भाली हिन्दू जनता को मुसलमान बनाया जा रहा था, आये-दिन हिन्दू भले-घरों की बहू-बेटियों का सतीत्व नष्ट किया जा रहा था। इससे बढ़कर और विकट समस्या क्या हो सकती है? सचमुच

इतिहास मुसलमानों की इसी ज्यादती को बताकर चुप हो जाता है। परन्तु ये बातें शास्त्रीय समस्या का रूप नहीं धारण कर सकती। इससे बढ़कर उपहासस्पद बात और क्या हो सकती है कि मुसलमान तो गदा के आघात से सोमनाथ की मूर्ति को चूर्ण-विचूर्ण करते रहे और हिन्दू इस आक्रमण से रक्षा पाने के लिए 'मिताक्षरा' लिखा करें ! नहीं, यह उत्तर हमारे प्रश्न का उचित उत्तर नहीं हुआ। हम यह स्वीकार करते हैं कि मुसलमानों ने कभी-कभी अनुचित शारीरिक बल का प्रदर्शन किया था; पर उसके लिए हिन्दुओं ने शारीरिक बल से ही—भले ही वह अल्प या असह्य हो—आत्मरक्षा की चेष्टा की थी। वस्तुतः शास्त्रीय समस्या का कारण कुछ और ही था।

बौद्धधर्म का इसके बहुत पहले लोप हो चुका था। लोप का यह अर्थ नहीं है कि वह एकदम कहीं उड़कर अन्यत्र चला गया था। असल में वह पुनरुज्जीवित हिन्दू धर्म में ही घुलमिल गया था। हिन्दू-सम्प्रदाय अब पुरानी वैदिक सम्प्रदाय नहीं रह गयी थी। उसमें नाना भाँति के अवैदिक उपादान आ मिले थे। बौद्धधर्म का दुःखवाद, वैराग्य, मूर्ति-पूजा इत्यादि बातें हिन्दूधर्म की अपनी चीज हो गयी थीं। अभ्यासक क्षितिमोहन सेन ने सिद्ध किया है कि बौद्धधर्म की ये बातें पहले से ही आर्योत्तर जातियों में विद्यमान थी। आर्य-सम्प्रदाय का प्रधान केन्द्र था यज्ञभूमि और द्रविड़ सम्प्रदाय का तीर्थ। उत्तरकाल में यज्ञों का स्थान तीर्थों ने ले लिया था। मुसलमानों के आगमन के पहले हिन्दू-सम्प्रदाय प्रधानतः तीर्थों, प्रतों, अनुष्ठानों और विविध प्रतीकों की पूजा पर ही केन्द्रित थी। धर्म आन्तरवस्तु न होकर बाहरी दिखावे का रूप धारण करता जा रहा था। बीड़ों का प्रवर्तित वैराग्य इस युग में अति विकृत रूप में देखा गया। साख-साख की संख्या में काज-कर्महीन अलस साधुओं का दल व्यर्थ वैराग्य की आँच से हिन्दू-संस्कृति को झुलसा रहा था। प्रतीक-पूजन का सात्त्विक अंश क्षुप्त होकर विकृत रूप को स्थान दे चुका था।

इस समय पूर्व और उत्तर भारत में सबसे प्रबल सम्प्रदाय नाथपन्थी योगियों का था। जनता का सारा ध्यान इन अशास्त्रीय योगियों की ओर आकृष्ट था। ये लोग महायान बौद्धधर्म के उत्तराधिकारी थे। इन योगियों के परिवर्तित रूप में तथागत के स्थान पर शिव का अधिकार हो गया था सही, पर मूलतः ये बौद्ध थे। गोरखनाथ, मीननाथ आदि बड़े-बड़े साधकों ने इस साधना को खूब समृद्ध किया। कबीर, नानक, दादू आदि सन्तों की वाणियों पर इनका यथेष्ट प्रभाव है। इसी तरह धर्म और निरंजनमतवाद की छाप भी परवर्ती साधकों पर है¹। वे लोग निर्गुण ब्रह्म के उपासक थे।

इसी समय एक और धारा पश्चिम से आयी। यह बा-शरा (शास्त्रीय) मुसलमानों की साधना-धारा नहीं थी बल्कि बे-शरा (अशास्त्रीय) सूफियों की साधना थी। शास्त्रीय मुसलमान हिन्दूधर्म के भर्मेस्थान² तक नहीं कर सकते

¹ 1. अभ्यासक क्षितिमोहन सेन द्वारा 'भ'

थे। ये केवल उसके शरीर को नौच-खसोटकर दुःख-भर पहुँचा सकते थे। पर इन सूफियों ने भारत के हृदय पर प्रभाव जमाया। कारण यह था कि इनका मत भारतीय साधना-पद्धति का अविरोधी था। पर अविरोधी होने से क्या होगा, उसका सामंजस्य आचारप्रधान टीकायुग के धर्म से न हो सका। भारतवर्ष की वह धारा, जो आचारप्रधान वर्णाश्रम धर्म के विधानों के नीचे गुप्त रूप से बह रही थी, एका-एक इस सधर्मी को पाकर बिसाल वेग से जाग पड़ी। निरंजन, नाथ आदि मार्गों की साधना पहले से ही निर्गुण ब्रह्म की ओर प्रवृत्त थी। इन दो धाराओं के संयोग से एक अभिनव साधना ने जन्म लिया। कबीर, दादू आदि इसी मार्ग के यात्री हैं।

यह बात स्मरण रखने की है कि न तो सूफी मतवाद और न यह अभिनव निर्गुण उपासना-पद्धति ही उस विपुल वैराग्य के भार को कम कर सकी जो बौद्ध-संघ के अनुकरण पर प्रतिष्ठित था। देश में पहली बार वर्णाश्रम व्यवस्था को इस विकट परिस्थिति का सामना करना पड़ रहा था। अब तक वर्णाश्रम व्यवस्था का कोई प्रतिद्वन्द्वी नहीं था। आचारध्रष्ट व्यक्ति समाज से अलग कर दिये जाते थे और वे एक नयी जाति की रचना कर लेते थे। इस प्रकार सैकड़ों जातियों, उप-जातियों की सृष्टि होते रहने पर भी वर्णाश्रम-व्यवस्था एक तरह पर चलती ही जा रही थी। इसमें अगर कभी विद्रोह हुआ था तो यह वैराग्यप्रधान साधुपन्थों के द्वारा। परन्तु अगली बार समस्या बड़ी टेढ़ी हो चली। सामने ही एक विराट् शक्तिशाली प्रतिद्वन्द्वी समाज था, घर में ही वैराग्यप्रधान साधुओं का भारी विद्रोह था; ये दो बातें ही वर्णाश्रम-व्यवस्था को हिला देने के लिए काफी थी। परन्तु तीसरी शक्ति तो और भी विचित्र और अद्भुत थी। निम्न श्रेणी के साधक अपनी महिमाशालिनी प्रतिभा और साधना के बल पर ब्राह्मण से लेकर क्षूद्र तक के गुरु बन रहे थे और सो भी न तो समाज से निकलकर और न वैराग्य की धूनी रमाकर। इस विकट परिस्थिति को सँभालना शास्त्र के लिए असम्भव हो उठा था। टीकाकारों ने बहुत प्रयत्न किया, पर व्यर्थ।

इसी समय दक्षिण से एक नयी धारा आयी। यह धारा थी भक्ति की। कबीर आदि सन्तों ने जिस साधना का उपदेश किया था वह भारतवर्ष की अपनी ही चीज थी, सरल और सहज थी, परन्तु तात्कालिक जनसमुदाय अपने पुराने सत्कारी के कारण इसे तत्काल ग्रहण नहीं कर सका। कबीरदास ने स्थान-स्थान पर जन-मत को काफी आघात भी पहुँचाया है, जो उस युग की संस्कारजन्य जड़ता को देखकर उन्हें करना पड़ा था। पर दक्षिण भारत से आयी हुई भक्ति-धारा साधारण जनता के लिए बहुत दूर की चीज नहीं जान पड़ी। इस साधना का केन्द्र-बिन्दु था प्रेम। राम और कृष्ण का आश्रय लेकर इस भक्ति की साधना ने उस युग को एक नया प्रकाश दिया।

विदेशी संस्कृति से आत्मारक्षा के लिए अब प्रधानतः दो शक्तियाँ काम करने लगी। पहली कबीर आदि की निर्गुण-साधना और दूसरी मूरदास आदि की सगुण-साधना। पहली शक्ति शास्त्रकारों के लिए स्वयं एक समस्या थी। इस धारा ने

सूफी सन्तों के मतवाद को भारतीय रूप में ही प्रकट नहीं किया, उन्हें भारतीय सस्कृति से प्रभावित भी किया। यह हिन्दू प्रभावापन्न मुसलमान साधकों का दल अपने समाज के शास्त्रकारों के निकट ठीक उसी प्रकार उपस्थित हुआ, जिस प्रकार कबीर आदि के समान साधक हिन्दू शास्त्रकारों के निकट हुए थे। किसी-किसी मुसलमान साधक को अपने को शास्त्रसम्मत सिद्ध करने का प्रयत्न करना पड़ा था।

भक्त-साधकों की दूसरी धारा शास्त्र और परिस्थिति का सामंजस्य करती हुई आगे बढ़ी। इन्होंने शास्त्र के उन अंशों को, जो भक्ति-सिद्धान्त के अविरোধी थे, ज्यों-का-त्यों मान लिया परन्तु अन्य अंशों की उपेक्षा की। हमारा यह अध्ययन केवल सूरदास से सम्बन्ध रखता है। अतः हम यहाँ न तो पहली धारा के साधकों की ही चर्चा करेंगे और न दूसरी धारा के अन्य भक्तों की। अपनी बात को जाँच के लिए हम सूरदास और उनके समसामयिक भक्तों के ग्रन्थों से ही यथासाध्य उद्धरण देने का प्रयत्न करेंगे।

सूरदास आदि भक्त-कवियों में बही विरोध की ध्वनि नहीं है, वे अगर किसी बात को अनुचित समझेंगे तो अत्यन्त मृदु भाषा में उसकी उपेक्षा पर जोर देंगे। यह उपेक्षा भी वे सीधे नहीं कहेंगे। कहेंगे कवि की भाषा में, लक्षणा और व्यंजना का आवरण डालकर। इनकी तुलना उपनिषद् के ऋषियों से की जा सकती है, जो यज्ञ-याग के विरोधी नहीं, उपेक्षक थे। सूरदास का 'सूरसागर' प्रेम का काव्य है। इस प्रेम को लीला का वर्णन करते-करते प्रसंगवश वे कभी-कभी योग, तीर्थ आदि पर कुछ कह गये हैं। उस छोटे-से कथन से, उस युग की परिस्थिति पर, कभी-कभी एक हल्का-सा प्रकाश पड़ जाता है।

2. सूरदास की दृष्टि में उस युग के साधक

सूरदास के युग में सबसे प्रबल मतवाद या नाथपन्थी योगियों का। योगियों के मुख से सूरदास ने इस मत के विषय में बहुत-कुछ कहलाया है। 'सूरसागर' पढ़कर इन योगियों के विषय में बहुत-सी बातें जानी जा सकती हैं। ये आसन, ध्यान, आराधना आदि के द्वारा साधना करते थे; मुद्रा, भस्म, विषाण, मृगवर्म आदि धारण करते थे।¹ ये आसन बाँधकर, आँख मूँदकर ध्यान किया करते थे² और गोरानाम का नाम लेकर अलग जगाया करते थे—इनका उपदेश भी सूर-सागर में दिया हुआ है। ये कहा करते थे, भगवान् दूध, सहज में वास करते हैं।

- 1 आसन, ध्यान, बाध आराधन, अग्नि घन चित्त तुष ताण ।
अर्निह रिनिग मुबुडि गुनच्छन, मुनी योग मनि गाण ।
मुद्रा, भस्म, विषाण, रचना-मृग, व्रज ब्रजनिनि नहि भाणें ॥

—सूरसागर, 4123

- 2 भावे है व्रज के हिन ऊषी, जुनिनि की नै योग ।
भागन, ध्यात, नैन मूँद मनि, नैनै बड़ विषोण ॥

—सूरसागर, 4208

इंगला, पिगला और मुपुम्मा नाड़ियों में होता हुआ जीवात्मा ब्रह्मसायुज्य को पाता है।¹ ये सर्वजगत् को ब्रह्ममय देगने का उपदेश करते थे। ब्रह्म अलस है, निरञ्जन है। इनकी साधना में पर्याप्त जमाकर, आँख मूँदकर ध्यान देने पर जोर दिया जाता था। ऐसा करने पर इन लोगों के कयनानुसार अन्तर्ज्योति का साक्षात्कार होता था। यही अन्तर्ज्योति अच्युत, अविगत और अविनाशी है।

महायान बौद्धधर्म में धीरे-धीरे सहजयान की प्रधानता स्थापित हो गयी थी। कहते हैं, यही सहजयान योग में मिलकर नायपन्य के रूप में आविर्भूत हुआ। इन मतों में सहज, शून्य, निरञ्जन आदि बातें ज्यों-की-त्यों रह गयी। परिस्थिति के अनुसार इनके अर्थों में हेर-फेर जरूर होता रहा, पर इनकी धारा नहीं टूटी। सहजयान की साधना-प्रणाली—जैसे चित्त स्थिर करना, प्राणायाम, बिन्दुधारण प्रभृति बातें—ज्यों-की-त्यों रह गयी। कबीरदास आदि सन्तों ने इन शब्दों को ग्रहण किया था। सूरदास इन सारी योग-क्रियाओं और कृच्छ्र साधनाओं को अनावश्यक समझते हैं। प्रेम के सामने ये कोई चीज नहीं। यद्यपि ये इनको विमार्ग में ले जाने का साधन नहीं समझते, उल्टे इसे बहुत ऊँचा और साधारण जनो के लिए अगम्य समझते हैं², परन्तु उनका यह मत मानना पड़ता है कि भक्तिरूपी सहज पन्य के रहते यह योग का मार्ग, सब तरह से उच्च होते हुए भी, व्यर्थ का भार है।³

इसके बाद निर्गुण-उपासना की बातें हैं। निर्गुण-उपासना से सूरदास का मतलब शायद कबीरदास आदि की साधना से है। सूरदास इसको भी सगुण-उपासना के सामने फीका समझते हैं। इस निर्गुण-उपासना के साधकों का कहना था कि त्रिगुणात्मक भेष त्याग करके पूर्ण ब्रह्म का ध्यान करो। भगवान् का न तो नाम है, न रूप। उनका कुल भी नहीं, वर्ण भी नहीं। न कोई पिता-माता है, न कोई स्त्री है। वे त्रिगुणातीत हैं। यह संसार मिथ्या है। ईश्वर को सुख भी नहीं

1 मूलपाद, 4712

2 मधुकर, हम अजान मति भोरी।

यह मत जाइ तहाँ उपदेशी, नागरि नवन कितोरी।

कंचन को मृग कौन देखी, किन जाँघो यहि सोरी।

कहि घों मधुप वारि तैं माखन, कौन भरी कम्बोरी।

बिनुही भीन चित्र किन कीन्हौ, किन नभ पाल्यो सोरी।

कहो कौन पै कउन कनूका, जिन हठि भूसी पछोरी।

निरगुन ज्ञान तुम्हारी ऊघी, हम अवसा मति थोरी।

बाहनि सूर त्याग मुख चन्दहि, अपियाँ वृषित बहोरी ॥

—सूरपाद, 4171

3 ऊघी हमहि न जोग सिधैयै।

जिहि उदम मिलै हरि हमकौ, सो ब्रतनेम बतैयै ॥

—सूरपाद

पर इस बात का मतलब यह नहीं कि सूरदास स्मार्त पन्थ के विरोधी है। वे भक्ति को सर्वोपरि समझते हैं। अगर भक्ति है तो तीर्थ-व्रत की जरूरत नहीं, अगर भक्ति नहीं है तो तीर्थ-व्रत से कुछ बड़ी चीज की प्राप्ति नहीं होगी।

भगवान् की दृष्टि में जाति-पाँति, कुल-शील आदि कोई चीज नहीं है।¹ योगी और अयोगी उनकी दृष्टि में समान है। केवल प्रेम चाहिए, प्रेम से ही वे मिलते हैं।² इस प्रेम के अभाव में संसार का प्राणी व्यर्थ ही माया के चक्र में पड़कर चौरासी लाख योनियों में भ्रमा करता है। यही सूरदास का अपना मत है।

3. मध्य युग के ईसाई मरमी और सूरदास

डाक्टर ग्रियर्सन ने एकाधिक बार सूरदास, नन्ददास, मीराबाई, तुलसीदास आदि भक्त कवियों पर ईसाई प्रभाव की चर्चा की है। उन्होंने इन्हे मध्य युग के ईसाई मरमियों (Bernard of Clairvaux, Thomas-a-Kempis, Ekhert और St. Therisa) आदि के समान बताया है। अतएव सूरदास के विद्यार्थी को एक बार मध्य युग के ईसाई मरमी सन्तों की खोज करना आवश्यक हो गया है। हम यहाँ इन दो-दो श्रेणी के मरमी भक्तों के दृष्टिकोणों को, जिन्हें एक श्रेणी का मान लिया गया है, स्पष्ट करना चाहते हैं।

ईसवी सन् की बारहवीं शताब्दी के बाद फ्रांस के ईसाई मरमी सन्तों की साधना में विश्वात्मबोध का प्राबल्य दिखायी पड़ा। उस समय “चर्च को इस समस्या का सामना करना पड़ा था कि इन मरमियों के विश्वास (faith) और गम्भीर प्रेम (warm love) की भावना को कैसे उत्तेजित किया जाय।” क्योंकि भक्ति के लिए व्रत भावना—ईश्वर, ईश्वर का पुत्र और जीव—नितान्त आवश्यक थी। इसी समय सेण्ट बर्नर्ड, ह्यूगो और रिचार्ड जैसे महिमाशाली सन्तों का आविर्भाव हुआ, जिन्होंने शास्त्र-परम्परा के साथ मर्म-भाव का साम-जस्य किया। उन्होंने इस बात पर जोर दिया कि आत्मज्ञान ही परमात्म-बोध का साधन है और आत्म-पवित्रीकरण (self purification) तत्त्व-ज्ञान से कहीं ऊँचा है। तेरहवीं शताब्दी में यूरोपियन चर्च में प्रधानतः दो धाराएँ हो गयी थी। एक श्रेणी के सन्तों की घोषणा थी कि “आत्मा किसी नियम की पाबन्द नहीं है। इन लोगों ने खुल्लमखुल्ला स्रष्टा और सृष्ट के भेद को मिटा देना चाहा।” इसी नाजुक परिस्थिति में प्रभाव-सम्पन्न मरमी सन्त एक्वेटे का आविर्भाव हुआ।

1. राम भक्तवत्सल निज वानी ।

जाति, गोत्र, कुल, नाम, धन नहि, रंक होय कै रानी ॥

—सूरदास, 12

2. प्रेम प्रेम गो होई प्रेम गो पारहि जैये ।

प्रेम बोधो समार प्रेम परमारण वीये ॥

एकै निश्चय प्रेम को जीवनमुक्ति खान ।

पाँचो निश्चय प्रेम को जिहि तैं मिलै गुपाल ॥

होता और दुःख भी नहीं।¹ आत्मा ही ब्रह्म है, वह घट-घट व्यापक है। भगवान् अविगत् है, अविनाशी हैं, पूर्ण हैं—इस निर्गुण-ज्ञान के बिना मुक्ति नहीं मिलती।²

इस मत से सगुण-उपासना की सरलता और उसका उद्धार भी सूरसागर में अनेक स्थानों पर कहा गया है।³ भगवान् के सगुण रूप के होते हुए निर्गुण-उपासना का आश्रय सूरदास को पसन्द नहीं।

ये दो मतवाद ही उस समय जोरो पर थे। स्वयं सूरदास इनसे प्रभावित हुए थे। योग-मार्ग में कृच्छ्र साधना पर अधिक जोर दिया जाता था और निर्गुण-मार्ग में ज्ञान पर। और भी कितने ही पन्थ उस समय वर्तमान थे। पर उन सभी पन्थों को दो श्रेणियों में विभक्त किया जा सकता है: कृच्छ्र-साधना-प्रधान और ज्ञान-प्रधान। कृच्छ्र-साधना और ज्ञान-मार्ग की चर्चा करते समय सूरदास उन सभी मतों की आलोचना कर जाते हैं जो उस समय प्रचलित थे। जहाँ-तहाँ अन्य सम्प्रदायों के नाम भी सूरसागर में मिल जाते हैं, जैसे मुड़िया या मुण्डित संन्यासी।⁴ ये भी ज्ञान-प्रधान साधक थे। सूरदास इनकी साधना को भी प्रेम के समकक्ष नहीं रखना चाहते।

जनसाधारण में उस समय व्रत, पूजा, उपवास, तीर्थ आदि की महिमा खूब प्रतिष्ठित थी। सूरदास इन मारी बातों को व्यर्थ समझते थे।⁵ इस बात में वे निर्गुण ज्ञान-मार्गियों से प्रभावित हुए जान पड़ते हैं। योग, यज्ञ आदि अनुष्ठान भी उन्हें पसन्द नहीं।⁶

1 गौरी सुनहु हरि सदेन।

कह्यो पूरन ब्रह्म ध्यावहु, त्रिगुन विध्या भेष ॥

×

×

×

ज्ञान बिनु नर भुजि नहि, यह विषय ससार।

रूप देख, न नाम जल धनु बरन अवतरन सार ॥

मातु पितु कोउ नाहि नारी, जगत मिथ्या लाइ।

सूर मुख दुख नाहि जाई, भयो ताको जाई ॥

—सूरसागर, 4303

2 सूरसागर, 4713

3 (ऊधो) प्रेम भक्ति रहित निरस जोग कहा यायो।

निरगुन अविनाशी मत, कहा जानि भाष्यो।

सूरदास जीवन घन काहू, कहाँ राख्यो ॥

—सूरसागर, 4215

4 ऊधो, तुम ही निकट के बासी।

यह निरगुन ही नितहि सुनावहु, जे मुड़िया वसैं कासी ॥

—सूरसागर, 4286

5 गनिका किये कौन ब्रत संजम, सुकृ-हित नाम पढावै।

मगमा करि मुमिदयो गल बपुरे ब्राह्म प्रथम गति पावै ॥

—सूरसागर, 122

6 काहे को भवमेघ जग कीजै गया-थाढ़ कासी केदार।

रामकृष्ण अभिघाम न पटवर जो तन गरी हैम हृत्पार ॥

प्राण कल माये बरवत दै, चन्दा तरनि बहल लछार।

सूरदास भगवत भजन बिनु, यम कै दूग कौन डारै मार ॥

पर इस बात का मतलब यह नहीं कि सूरदास स्मार्त पन्थ के विरोधी है। वे भक्ति को सर्वोपरि समझते हैं। अगर भक्ति है तो तीर्थ-व्रत की जरूरत नहीं, अगर भक्ति नहीं है तो तीर्थ-व्रत से कुछ बड़ी चीज की प्राप्ति नहीं होगी।

भगवान् की दृष्टि में जाति-पाँति, कुल-शील आदि कोई चीज नहीं है।¹ योगी और अयोगी उनकी दृष्टि में समान हैं। केवल प्रेम चाहिए, प्रेम से ही वे मिलते हैं।² इस प्रेम के अभाव में संसार का प्राणी व्यर्थ ही माया के चक्र में पड़-कर चौरासी लाख योनियों में भ्रमा करता है। यही सूरदास का अपना मत है।

3. मध्य युग के ईसाई मरमी और सूरदास

डाक्टर ग्रियर्सन ने एकाधिक बार सूरदास, नन्ददास, मीराबाई, तुलसीदास आदि भक्त कवियों पर ईसाई प्रभाव की चर्चा की है। उन्होंने इन्हे मध्य युग के ईसाई मरमियों (Bernard of Clairvaux, Thomas-a-Kempis, Ekhert और St. Therisa) आदि के समान बताया है। अतएव सूरदास के विद्यार्थी को एक बार मध्य युग के ईसाई मरमी सन्तों की खोज करना आवश्यक हो गया है। हम यहाँ इन दो-दो श्रेणी के मरमी भक्तों के दृष्टिकोणों को, जिन्हे एक श्रेणी का मान लिया गया है, स्पष्ट करना चाहते हैं।

ईसवी सन् की बारहवीं शताब्दी के बाद फ्रांस के ईसाई मरमी सन्तों की साधना में विद्वत्त्वबोध का प्राबल्य दिखायी पड़ा। उस समय “चर्च को इस समस्या का सामना करना पड़ा था कि इन मरमियों के विश्वास (faith) और गम्भीर प्रेम (warm love) की भावना को कैसे उत्तेजित किया जाय।” क्योंकि भक्ति के लिए त्रैत भावना—ईश्वर, ईश्वर का पुत्र और जीव—नितान्त आवश्यक थी। इसी समय सेण्ट बर्नर्ड, ह्यूगो और रिचर्ड जैसे महिमाशाली सन्तों का आविर्भाव हुआ, जिन्होंने शास्त्र-परम्परा के साथ मर्म-भाव का साम-जस्य किया। उन्होंने इस बात पर जोर दिया कि आत्मज्ञान ही परमात्म-बोध का साधन है और आत्म-पवित्रीकरण (self purification) तत्त्व-ज्ञान में कही ऊँचा है। तेरहवीं शताब्दी में यूरोपियन चर्च में प्रधानतः दो धाराएँ हो गयी थी। एक श्रेणी के सन्तों की घोषणा थी कि “आत्मा किसी नियम की पाबन्द नहीं है। इन लोगों ने खुल्लमखुल्ला स्रष्टा और सृष्ट के भेद को मिटा देना चाहा।” इसी नाजुक परिस्थिति में प्रभाव-सम्पन्न मरमी सन्त एखर्ट का आविर्भाव हुआ।

1. राम भक्तवत्सल निज वानी ।

जाति, गोत्र, कुल, नाम, दन्त नहि, रंक होव कैं रानी ॥

—नूतनाग्र, 12

2. प्रेम प्रेम मां होई प्रेम मो पारहि जिये ।

प्रेम बेध्यो संसार प्रेम परमारय पिये ॥

एकै निरखय प्रेम को जीवनमूर्ति खगल ।

साँचो निरखय प्रेम को जिहि तैं मिलै गुणल ॥

इन्होंने बड़ी जोरदार भाषा में बाइबिल के 'Divine spark at the apex of the soul' की व्याख्या करके परमात्मा को इतने निकट बताया कि आत्मा सदा सर्वदा ईश्वर के साथ है।

इन तथा अन्य ईसाई सन्तों की साधना को थोड़े में इस प्रकार कहा जा सकता है— 1. आत्मसमर्पण (self surrender), 2. अपने में प्रभु के जीवन की अनुभूति (The feeling of Lord's life within us), 3. तीन दिशाएँ : पवित्रीकरण, उज्ज्वलीकरण और योग या एकात्म भाव, 4. प्रतीक भावना, 5. अन्तर्दृष्टि और पाप-बोध की कोमलता।

पहली बात है conversion अर्थात् चैतन्य का अकस्मात् उदय और धर्म-जीवन के लिए व्याकुलता।¹ इसके बाद आता है perceptive stage अर्थात् ससार से वैराग्य, पाप-बोध, दीनता और आत्म-त्याग।² इन दो दशाओं को पार

1 तुलना कीजिए—

जनम सिरानो ऐसे ऐसे।

कै घर-घर भरगत जदुपति बिन कै मोवन कै वैसे ॥

कै कहूँ खान-पान-रमनादिक कै कहूँ बाद धनैते।

कै कहूँ रक कहूँ ईश्वरता नट-बाजोगर जैसे ॥

चेख्यो नाहि गयो हरि अवसर भोन बिना जत जैसे।

यह गति भई मूर की ऐसी स्याम बिले धी कैने ॥

×

×

×

अब हौ नाख्यो बहुत गुपाल।

काम शोध को पहिरि बोलना कष्ट विषय को माल।

महा मोह के मूपुर बानत निन्दा शब्द रसाल।

×

×

×

कोटिक कना काछि दिखलाई जल बल सुधि नहि काल।

मूरदास की मर्बै अविद्या हरि करहु नैदान।

2. वैराग्य—

सबनि सनेहो छाड़ि दियो।

हा जदुनाय जरा तन शायो प्रतिभो उतरि गयो।

×

×

×

गोइ धन धाम नाम मोई कुल यह बपु जिहि बिदयो।

अब सबहो को यदन स्वान को चितवन हरि भयो।

दारा मुन हिन बिन मज्जन सब काहु न मोवि लयो।

संमति दोष विचारि मूर धनि जे हरि सरन गयो।

पापबोध—

प्रभु, हौ सब पतितन की टीकी।

और पतिन सब धोग चारिके हौ तो जनमत ही को।

बधिक अत्रामिल मनिका सारी और पूजना हो की।

मोहि मोड़ि तुम और उघारे मिटै मूल किम जी की।

भोज न मगरम मेर करन की गँचि बहन ही सोरी।

परियत सात्र मूर पतितन मे बहुत सबन में नोकी।

चरननि चित्त निरन्तर अनुरत रसना-चरित रसाल ॥

लोचन सजल प्रेम-मुलकित तन कर कंजनि दल माल ॥

ऐसो रहत लिखत छन-छन जम अपने भायो भाल ॥

सूर सुजस रागी न डरत मन सुनि यातना कराल ॥

तो पाप की कराल यातना से उद्धार पाने के लिए नहीं। अगर उनका मन अनुरागी हो जायगा तो उन्हें यमराज के लेखों और दण्डों की बिलकुल परवा नहीं। पर ईसाई भक्त ईश्वर की ओर इसलिए शुका है कि वह पापमय है और ख्रीष्ट का क्रुश उसे पाप से मुक्त कर देगा। दूसरा अन्तर जो इन दोनों भावनाओं में है वह यह है कि सूरदास आदि भक्त-कवियों का पाप वाह्य या आगन्तुक वस्तु है, परन्तु ईसाई भक्तों का पाप आन्तर और स्वाभाविक वस्तु है। तीसरा अन्तर यह है कि सूरदास या तुलसीदास की पाप-भावना वैयक्तिक है और ईसाई भक्तिवाद इस वैयक्तिकता के एकदम विरुद्ध है।

ईसाई धर्म-भावना के साधकों में से कुछ ऐसे अवश्य हैं जिनके साथ इन भक्त-कवियों की तुलना की जा सके। ईसाई धर्म के ईश्वर के दो रूपों, ससीम और असीम को लेकर इन्होंने ठीक वैसी ही सृष्टि की है जैसी वैष्णव कवियों ने। ईश्वर, इनके अनुसार, शक्ति में अनन्त है, किन्तु प्रेम में सान्त। इस प्रकार के भक्तों में Jaccub Bohme आदि का नाम लिया जा सकता है।

आगे चलकर यह स्पष्ट होगा कि ब्रजभाषा के कवि नितान्त प्रत्यक्ष, ठोस रूप के उपासक हैं। मगर ब्रजभाषा की कविता भगवान् के असीम अरूप की कल्पना को पूर्व से ही स्वीकार कर अग्रसर होती है। एक बार वह स्वीकार कर लेती है कि श्रीकृष्ण परब्रह्म हैं—अनादि, अनन्त, अखण्ड, अछेद, अभेद; और राधिका उनकी ज्ञादिनी चिन्मयी शक्ति हैं—आश्रित, आसक्त, सापेक्ष¹। इसी सापेक्ष और निरपेक्ष के द्वन्द्व को ब्रज का कवि अपनी कला से अभिव्यक्त करने जा रहा है। इतना स्वीकार कर लेने के बाद वह लेखनी उठाता है और फिर भूल जाता है कि उसने किस पूर्व-स्वीकृत रूपक की नींव पर अपना भक्ति और प्रेम का प्रासाद खड़ा किया था। ईसाई भक्त कभी इस बात को नहीं भूलता। इसीलिए ईसाई साधक भक्त के सिंहासन पर आकर रुक जाता है और वैष्णव भक्त और भी ऊपर उठकर कवि के आसन पर बैठ जाता है। वहाँ वह समर्थ और मुन्दर के भेद-भाव एकदम भूल जाता है।

4. उस युग का समाज और सूरदास की साधना

सूरसागर के पढ़ने से उस युग के समाज का एक चित्र, जो सर्वांगपूर्ण तो नहीं कहा जा सकता पर पर्याप्त जरूर है, आँखों के सामने खिंच आता है। देता जाय सूरदास की साधना से उसका क्या सम्बन्ध था। यह कह रखना उचित होगा कि

1. परिगृष्ट क

2. भूमिदा

हमारा मतलब यहाँ साधना के आलम्बन, या तद्द्वारा प्रभावित समाज से ही है। वैसे सूरदास के विद्यार्थी को यह पता लगाता भी बहुत मुश्किल नहीं है कि उस जमाने के परचूनी की दुकान पर क्या-क्या चीजें सुलभ थीं या उस युग की स्त्रियाँ किस तरह बाल सँवारती थीं, कौन-कौन-से गहने पहनती थी। हम यह मानते हैं कि इन चीजों का भी ऐतिहासिक मूल्य है, परन्तु हमारे अध्ययन का साधना से अधिक सम्बन्ध है। अवसर मिलने पर इन विषयों की चर्चा भी की जायगी, पर यहाँ नहीं।

यह ध्यान देने की बात है कि दक्षिण से जो भक्ति की धारा उत्तर भारत में आयी थी, वह सर्वत्र एक ही समान नहीं बनी रही। बंगाल में उसने एक रूप धारण किया, गुजरात में दूसरा और युवतप्रान्त में तीसरा। इसका कारण यह है कि मूल धारा जिस प्रदेश में पहुँची, वहाँ की सामाजिक परिस्थिति के अनुसार विशेष रूप में परिवर्तित हो गयी। इस प्रकार सूरदास में वह धारा एक रूप में दृष्ट हुई, तुकाराम में दूसरे में। इसी समय पश्चिम के सूफी-मत की एक साधना-पद्धति भी इसी देश में आयी थी और वह इस देश के कबीर आदि में एक स्वतन्त्र रूप धारण कर गयी। कबीर और सूरदास आदि का साधना-प्रदेश करीब-करीब एक ही था। इन दोनों सन्तों ने दो मार्ग लिये, परन्तु दोनों का ही आधार एक ही प्रकार की सामाजिक परिस्थिति थी। इसलिए इन दोनों सन्तों में जो बातें एक ही-सी हैं, उनसे उस युग के समाज का चित्र स्पष्ट हो सकता है।

ऊपर के कथन को समझने में भूल हो सकती है। कहा जा सकता है कि सूरदास या कबीरदास की साधना का विशिष्ट रूप किसी सामाजिक परिस्थिति का परिणाम नहीं है, वह धर्मगत चीज है और व्यक्ति-विशेष की शिक्षा का फल है। समाज से उसका कोई सम्बन्ध नहीं। परन्तु इतना तो मानना ही पड़ेगा कि ये लोग अपने आस-पास की परिस्थिति से प्रभावित हुए थे। सूरदास का भक्ति-सिद्धान्त

- 1 पाठ्यों के तुल्य-निवारण के लिए यहाँ हम बता देना चाहते हैं कि उस युग में कनिष्ठा लोग 'लौंग, नारियल, दाघ, गुपारी', 'हींग, मिरच, पीपर, अजवाइन', 'कूट, काइफर, सोंठ, चिरंता, कटजीरा', 'आल, मजीठ, साय, सेंदुर', 'वाइरिग, बहेरा, हरे' इत्यादि चीजें बेचा करते थे।

कहो कान्हू कहा गपहँ हमसो ।

जा बारन जुवनी सब अटकी सो बूझत है तुम सों ।

लौंग नारियल दाघ गुपारी कहा सादे हम आब ।

हींग मिरच पीपर अजवाइन ये सब बनिज कहावे ।

कूट काइफर सोंठ चिरंता करजीरा कहूँ देखत ।

आल मजीठ साय सेंदुर कहूँ ऐसे हि विधि अवरेखन ।

वाइरिग बहेरा हरे कहूँ बेत गोंद ग्यागरी ।

सूर स्थान तरिकाई भूली जीवन भयें मुरारी ॥

इतिहास के विद्वान् पता लगायें कि सूरदास यूरोपियन व्यापारियों द्वारा आनीत वस्तुओं से परिचित थे या नहीं !

बल्लभाचार्य का उपदेश-ग्रन्थभूत माना जा सकता है; पर यह भी क्या सत्य नहीं है कि एक विशेष परिस्थिति ने उन्हें बल्लभाचार्य की ओर प्रवृत्त किया था? इस दृष्टि से देखने पर जान पड़ता है कि उस युग के भारतीय समाज के सामने कोई बहुत ऊँचा आदर्श नहीं था। लोग राते-पीते थे, रोगी या निरोग होते थे, सोते-जागते थे और चार दिन तक हँसकर या रोकर मर जाते थे। जो धार्मिक प्रवृत्ति के थे, वे दम-श्रीम मन्दिर बनवा देते थे; यज्ञ-याग करके हजार-पाँच सौ ब्राह्मणों और गाधुओं को भोजन खिला देते थे। ऊँचे वर्ग के लोग अपनी झूठी शान में मग्न रहते थे। इनका प्रधान कर्तव्य था,—जो उस युग में धनी आदमी की शोभा समझा जाता था—विलासिता। कवि लोग इस विलासिता की प्रशंसा करते थे, भाट लोग उनका यही यश गाते थे और समाज की निचली श्रेणी के आदमी अपने रक्त तथा मांस को गलाकर इनकी विलासिता की आग को सदा प्रज्वलित रखने के लिए ईंधन एकत्र कर देते थे। प्रत्येक गृह कलह का भराड़ा था, क्योंकि सम्मिलित परिवार-प्रथा तब भी चल रही थी। उस समय जो जब तक कमा सकता था, खीन करता था। बूढ़ और शिथिलेन्द्रिय होने पर उसी के लड़के-बाले उनका निरादर करने लगते थे।

ऊपर हमने जो बातें कही हैं, वे अनुमान से ही कही गयी हैं। इस अनुमान के लिए सूरदास और कबीरदास में बहुत काफी मसाला है। हम उनके कथनों को ज्याँ-का-स्थों नहीं स्वीकार करना चाहते। कारण यह है कि वे समाज की स्थिति स्पष्ट करने के लिए कुछ नहीं कहते। उनके कहने का प्रधान लक्ष्य या तो उसकी अस्थिरता दिखाकर वैराग्य-भावना को उत्तेजित करना है या सुधार की प्रवृत्ति को जगाना। दोनों ही उद्देश्यों को सामने रखकर समाज के केवल अमत् अंश पर ही जोर दिया जा सकता है। भक्त और सन्त कवियों ने यस्तुतः वैसा ही किया है।

सूरदास ने एक पद में तारकालिक मनुष्य-जीवन का एक पूरा चित्र खींचा है। है यह तो केवल उसकी विलासमय दशा का, परन्तु अगर सूरदास की मनोभावना का परिचय रखते हुए इसका उपयोग किया जाय तो उस समाज का कुछ अनुमान किया भी जा सकता है। इस पद में माता के गर्भ से आने से लेकर मृत्यु तक का जो वर्णन किया गया है, वह जीवन की विफलता की एक मनोरंजक कहानी है। नीचे वह पद दिया गया है :

चौपरि जगत मड़े जुग बीते ।

गुन पाँते, क्रम अंक, चारि गति सारि, न कबहूँ जीते ॥

चारि पसार दिसानि, मनोरथ घर, फिरि फिरि गिति आनै ।

काम-क्रोध-मद-संग मूढ़ मन, खेलत हार न मानै ॥

मातु गर्भे यिति पाइ पिता दस भास उदर से डारै ।

जनम छठी छक और वधाई दुई छक दुई पुनि पारै ॥

मुण्डन करनवेद्य दत्त-वन्द्य विवाह गवन गृहवासी ।

आलिंगन चुंबन परिरंजन नखछत चार परसपर हासी ॥

केतिकी करुना बेलि चमेली सुमन सुगन्ध सिचाये ।
रचहि तल्प निशि-भोग चतुर सम बहुत एकादस पाये ॥
उर-परसत सब अंग विलोकत कीड़त सुख-सुख जोके ।
चोली चीर अलक भूषण फिरि साजत पिय भव नीके ॥

नख-सिख साजि सिंगार सकल त्रिय सुन्दर वदन निहारत ।
विविध विलास सकल कौतुक रस छ दस अंक भरि डारत ॥
जोवन-मद जन-मद मादक मद धन-मद विध-मद भारी ।
काम-विवस पर-नारि भजत दुइ पंचसरहि फिरि मारी ॥

पौरि पगारि महल मंदिर रचि राजत रंग अठारी ।
भीतर भवन विचित्र विराजत पंच दुवादस द्वारी ॥
कृपौ बणिज व्यवहार ग्रामपति हय बांधत दर हाथी ।
फरि अभिमान हरीसों बेमुख संग नहीं कोउ साथी ॥

रतन रजत कंचन मुकुता मनि मानिक संचित कसि-कसि ।
छह सुनि गुनत छहो रस विरासत कहत अठारह हँसि हँसि ॥
परिवा तो पंचमी दसमि कहूँ पोत टका नित कीन्हा ।
पंचा तीनि परे नीकी विधि विप्रनि भोजन दीन्हा ॥

स्वजन समधि परिवार दास-दासी जन सब हितकारी ।
दाव घाव गति देखि करत रति पंजा पारत न्यारी ॥
संघ्या तिमिर इन्दु दुविधा दुई ठोक निगम-पथ चालत ।
खवन पुरान खिला तुलसीदल पूजित दुखितहि पालत ॥

पंच वरप दस वरप और जुग छक खेलहु गिलवारी ।
सिसु गइ जीति किसोर काल हति मन काँची करि डारि ॥
पुनि पौछक औरी छक पंजा साजि मारि संख फोर्यो ।
तितने दाउँ बहुरि फिरि सेली तरुण विरघ जुग जोर्यो ॥
आमावस पूनो संक्रान्ति ग्रहन द्विज कर भव मेलत ।
एकादसी द्वादसी संजम कछू देत छक खेलत ॥

मंगल पुष गुए सुक्र भान ससि सान्ति करत ग्रह नीके ।
राहु केतु चन्द्रमा सुसंयत छतन परत हित जीके ॥
सैन उठान अमरं विना जन उपवासन तन साथे ।
दुई चौदसी जनम निगा खिब पाँच चारि मन बांधे ॥

द्वारावती गोमती पुष्कर तीर्थ प्रपाग अन्हाये ।
गई न मन की कठिन मलिनता कहा भयो भ्रमि आये ॥
वारह वन ब्रज के परिदक्षिण पंच द्वादसे पेलत ।
जप-तप संजम नेम धरम व्रत करि-करि कष्ट सकेलत ॥

सुधि-बुधि मुमति सुगजि गई दसनिधि जूरा जुग विधि बाँधे ,
घरत चरन निरलखत लकुट ले चलन नवल कड काँपत ।
कास सकल कर तन गिरिघर धुकु तदा विचूरत भासत ॥
सुत वनिता हित पाँचों नेहू नातो सब ही दूटे ।
दाव कुदाव परे दुइ पंचत जोरा दुइ जुग फूटे ॥
बाल, किसोर तरुन जर जुग सो सुपक सारि ढिग डारी ।
सूर एक यौ नाम बिना नर फिरि-फिरि बाजी हारी ॥

सूरदास ने मनुष्य की इस विफलता का कारण भजन का अभाव बताया है । अगर भजन हो तो यह सारी विफलता, एक महती सफलता के रूप में परिवर्तित हो जाय । सूरदास ने वस्तुतः अपने काल की सारी विलासिता का सुन्दर उपयोग किया है और कोई भी सहृदय इस बात को अस्वीकार नहीं करेगा कि सचमुच उन्होंने भजन के पारम-पत्यर से स्पर्श कराके विलासिता-रूप कुधातु को सोना बना दिया है । उस युग के मनुष्य की विफलता की प्रथम सीढ़ी है—“आलिंगन-चुंबन परिरभन, नल-छत चारु परस्पर हाँसी ।” और सूरदास से अधिक किस कवि ने इनका सफल वर्णन किया है ?

अब हम टीका-युग की प्रधान समस्या के साथ सूरदास का सम्बन्ध समझ सकते हैं । टीका-युग के पण्डित मनुष्य की दुर्बलता को दवाने के लिए कठोर-ने-कठोर विधि-व्यवस्था का आयोजन कर रहे थे; उन्होंने देखा, वे अगमन रहे । टीका-युग के पण्डितों में एक बड़ी विशेषता यह थी कि वे हिन्दू-जाति की रक्षा के लिए कोई नया ग्रन्थ नहीं चलाना चाहते थे । शास्त्रों की आड़ में वे अपना मन-प्रचार करना नहीं जानते थे । सूरदास ने भी ऐसा नहीं किया । सूरदास चाहे तो आसानी से कोई सम्प्रदाय खड़ा कर सकते थे । उनमें कहीं कम प्रभावशाली महात्माओं ने अलग-अलग सम्प्रदाय निकाले । परन्तु सूरदास ने ऐसा नहीं किया । महापुरुषों की विशेषता यह है कि वे मनुष्य की दुर्बलताओं को दवाने हैं और इन्हीं दुर्बलताओं को, उसकी रक्षा के लिए, उनका प्रयोग करते हैं । सूरदास ऐसे ही महापुरुष थे । वे अपने प्रयत्न में सफल हुए ।

ये दुर्बलताएँ हैं क्या चीज ? मनुष्य की दुर्बलता, उसकी अज्ञानता, उसकी अज्ञानता के कारण मानव-जानि के कल्याणार्थक प्रयत्न के लिए उसे बाधा पड़ती है । परन्तु त्रिमूर्ति प्रभु ईश्वर की कृपा से मनुष्य की प्रकृति भी बलवान् होती है । ईश्वर की कृपा से मनुष्य की प्रकृति भी बलवान् होती है । ईश्वर की कृपा से मनुष्य की प्रकृति भी बलवान् होती है ।

पडती है—भयानक वेग से । यह दूसरी ओर निकली हुई प्रवृत्तियाँ मनुष्य को दुर्बलताएँ हैं । जिन दिनों टीका-युग के विद्वान् 'तथा हि' और 'अपि च' की धुंआ-धार वर्षा के साथ शास्त्रों का आदेश मानव-समाज पर लाद रहे थे, उन्हीं दिनों :

जोवन-मद जन-मद मादक-मद घन-मद विघ्न-मद भारी ।

काम-विवस पर-नारि भजत दुइ पंचसरहि फिरि मारी ॥

सूरदास आदि सन्त कवियों ने इसी विरुद्धगामी प्रवृत्ति को भगवान् की ओर फेर देने की चेष्टा की और आश्चर्यजनक सफलता पायी । प्रमाण चाहते हों तो सूरदास यहाँ हैं, तुलसीदास यहाँ हैं, रसखानि यहाँ हैं, घनआनन्द यहाँ हैं, कितना गिनावें !

कवि-कुलगुरु रवीन्द्रनाथ ने 'सूरदासेर प्रार्थना' नामक एक लम्बी कविता लिखी है । दृश्य उस समय का है जब एक रमणी पर आसक्त हो चुकने के बाद सूरदास को आत्म-ज्ञान हुआ था । हाथ में छुरी लेकर वे उस रमणी से अपनी आँखों को फोड़ देने का अनुरोध कर रहे हैं । उसकी अन्तिम पंक्तियों में वे कहते हैं :

"तो फिर वही ही देवि, विमुख न होओ; इसमें दोष ही क्या है ? हृदयाकाश में जगी रहने दो न, अपनी देह-हीन ज्योति ! वासना-मलिन आँखों का कलंक उस पर छाया नहीं डालेगा, अन्ध-हृदय चिर दिन तक नील-उत्पल पाता रहेगा ।

"तुम में देखूँगा अपने देवता को, देखूँगा अपने हरि को, तुम्हारे आलोक में जगा रहूँगा इस अनन्त विभावरी (रात्रि) में ।"

सचमुच सूरदास की सहज साधना ने अपने लौकिक प्रेम में भगवान् की मूर्ति देखी है—शुद्ध, निर्मल, निष्कलंक । धन्य हो सूरदास, धन्य है तुम्हारी साधना । रवीन्द्रनाथ के साथ ही हम भी पूछते हैं :

सत्य करे कहो भोरे हे वैष्णव कवि,
कोया तुमि पेये छिले एइ प्रेमच्छवि ?
कोया तुमि शिखेछिले एइ प्रेम-गान
विरहतापित हेरि काहार नयान
राधिकार अश्रु आँसि पड़े छिलो मने ?
विजन वसन्त राते मिलन-क्षयने
के तोमारे बँधे छिल दुठि बाहु डोरे,
आपनार हृदयेर अगाध सागरे
रेखेछिल मग्न करि ? एतो प्रेम-कया,
राधिकार चित्त दीर्घ तीव्र व्याकुलता
चुरि करि लइयाछ कार गुल, कार
आँसि हते ? आज तार नाहि अधिकार
से संगीते ? तारि नारि हृदय मंचित
तार भाषा हते तारे करिखे बंचित
चिर दिन ?

[सच बताओ हे वैष्णव कवि, तुमने यह प्रेम-चित्र कहाँ पाया था ? यह विरह-तप्त गान तुमने कहाँ सीखा था ? किसकी आँखें देखकर राधिका की आँसू-भरी आँखें याद आ गयी थीं ? निर्जन वन-रात्रि की मिलन-झींझ पर किनने तुम्हें भुज-पानों से बाँध रखा था ; और अपने हृदय के अगाध समुद्र में मग्न कर रखा था ? इतनी प्रेम-कथा, राधिका की चित्त विदीर्ण कर देनेवाली तीव्र व्याकुलता तुमने किसके मुँह और किसकी आँखों से चुरा ली थी ? आज क्या इस मगीन पर उसका (कुछ भी) अधिकार नहीं है ? क्या तुम उगी के नागे-हृदय की मन्त्रित भाषा से उसी को सदा के लिए वंचित कर दोगे ?]

सूरदास आदि भक्त-कवियों ने अपने लौकिक प्रेम का सर्वम्व भगवान् को समर्पित किया । जो लोग इस रहस्य को नहीं जानते कि "हम जो चीज देवता को दे सकते हैं वही अपने प्रिय को देते हैं—और जो प्रियजन को दे सकते हैं वही देवता को देते हैं ! और हम पायेंगे कहाँ ? देवता को हम प्रिय कर देते हैं, प्रिय को देवता !"—

देवतारे! याहा दिते पारि, दिइ ताइ
प्रिय जने, प्रिय जने याहा दिते पाइ
ताइ दिइ देवतारे, आर पायो कोया ?
देवतारे प्रिय करि, प्रियेरे देवता !

ये सूरदास की कविताओं में नाक-भौं गिकोड़ने हैं । उपाय क्या है ?

5. हिन्दी साहित्य और वैष्णव धर्म

मध्ययुग में भक्ति की एक नयी धारा भारतीय महादेश के दग छोर में उग छोर तक बह गयी और देखते-देखते दग बिनाल देग को दग नये रूप में बदल दिया । भाषाशास्त्र के प्रकाण्ड पण्डित डॉक्टर प्रियमन मध्ययुग के दग आन्दोलन के सम्बन्ध में कहते हैं : "विजयी की समक के समान अर्थात् दग समस्त (अर्थात् पुराने पारिक मतों के) अन्धकार के ऊपर एक नयी बाल दिगायी दो । कोई हिन्दू नहीं जानता कि यह बाल कहाँ से आयी, कोई भी दगके प्रादुर्भाव का बाल निर्दिष्ट नहीं कर सकता ; किन्तु ये गभी दारजीय दग जो दग (भक्ति) के सम्बन्ध में लिगे गये हैं, और जिनका बाल निरुपगुर्वं बनाया आ गरा है, ईसाई मत के बहुत बाद लिगे गये हैं ।" ईसाईय डॉक्टर मादर दग नयी बाल का अनुभव कर गये हैं । आपका कहना है कि यह बाल मद्रान दग में आर दग गये नेरोमिन मद्रान के ईसाई में दहन की गयी है ।

यही विद्वान् एव हमसे कहते हैं—'कोई भी मनुष्य, जिन पदार्थों

और वाद की शताब्दियों का भारतीय साहित्य पढ़ने का अवसर मिला है, उस भारी व्यवधान (gap) को लक्ष्य किये बिना नहीं रह सकता जो प्राचीन और नयी (धार्मिक भावनाओं) में विद्यमान है। हम अपने को एक ऐसे धार्मिक आन्दोलन के सामने पाते हैं, जो उन सब आन्दोलनों से कहीं अधिक विशाल है, जिन्हें भारत-वर्ष ने कभी देखा है—यहाँ तक कि वह बौद्धधर्म के आन्दोलन से भी अधिक विशाल है, क्योंकि इसका प्रभाव आज भी वर्तमान है। धर्म ज्ञान का विषय नहीं, 'रस' (emotion) का विषय हो गया था। इस समय से हम साधना और प्रेमोत्साह (mysticism and rapture) के देश में आते हैं और ऐसी आत्माओं का साक्षात्कार करते हैं जो कासी के दिग्गज पण्डितों की जाति की नहीं हैं, बल्कि जिनका सम्बन्ध मध्ययुग के यूरोपियन मरमी (mystic), बर्नार्ड ऑफ क्लेयरवॉक्स (Bernard of Clairvaux), थॉमस-ए-केम्पिस (Thomas-a-Kempis), एक्हर्ट (Ekherth) और सेंट थेरिसा (St. Therisa) से है।¹ डॉक्टर ग्रियर्सन के इन दो उद्धरणों से यह स्पष्ट ही प्रकट हो जाता है कि भारतीय मध्ययुग का भक्ति-आन्दोलन संसार के इतिहास में बेजोड़ है। जैसा कि डॉक्टर साहब ने बताया है, इस युग का धर्म, ज्ञान का विषय नहीं, रस का विषय है। दूसरे शब्दों में हम कह सकते हैं कि इस युग के धर्म और कला को अलग-अलग रखकर विचार नहीं किया जा सकता। क्या वास्तु-शिल्प, क्या चित्रकला, क्या काव्य, क्या नृत्य और क्या संगीत—सब एक ही बात दिखायी देती है; और वह यह कि समस्त भारतीय अन्तरीय एक सिरे से दूसरे सिरे तक भक्ति—विशेषकर चैण्व-भक्ति—की शक्तिशाली तरंग से आक्रान्त हो उठा था। इस बात का महत्त्व तब और भी बढ़ जाता है जब हम देखते हैं कि इसी युग में भारतवर्ष विदेशी धर्म और विजातीय संस्कृति का कठोर-जनक शिकार बना हुआ था।

ग्रियर्सन ही को नहीं, उनके पूर्ववर्ती अनेक पण्डितों को भी यह सन्देह हो चुका है कि भक्ति-आन्दोलन ईसायत की देन है। वेबर और लामेन ने भी यह सन्देह किया था। डॉक्टर साहब की शर्काओं का समाधान हमने इसी पुस्तक में अन्वेष किया है। ग्रियर्सन साहब के सामने ही संस्कृत-भाषा के प्रकाण्ड पण्डित श्रीयुत (अब डॉक्टर) कीथ ने उनकी प्रायः समस्त युक्तियों का खण्डन कर दिया था।² परन्तु जब हम मध्ययुग के उस रहस्यमय युग में एकाएक भक्ति-आन्दोलन के प्रबल स्रोत का अनुमान करते हैं, तो इन विदेशी पण्डितों के इस विश्वास को आश्चर्य-जनक नहीं कह सकते कि भारतीय साधना में भक्ति बाहरी उपादान है। उनका यह

[1] ग्रियर्सन : अतिरमार्ग, एन्माइन्डोलीडिया ऑफ़ रिज़ोइन एण्ड एथिक्स, वॉ. 2, 1909

2. इन सब बातों की विस्तृत आलोचना के लिए निम्नलिखित कई ग्रन्थ द्रष्टव्य हैं—

(1) Modern Hinduism and its debt to the Nestorians. (Grierson)

(2) The Child Krishna, Christianity and the Gujars... (J. R. A. S. 1907).

(3) उक्त नाम का ग्रन्थ, A. B. Keith, J. R. A. S. 1890

अम्र स्वाभाविक है। असल बात यह है कि जिस प्रकार मनुष्य के दुर्बल और रोगा-क्रान्त होने पर उसकी जीवनी-शक्ति एकाएक प्रवल वेग से जाग पड़ती है, ठीक उसी प्रकार भारतीय संस्कृति के रोगाक्रान्त होने पर उसकी जीवनी-शक्ति, अर्थात् भक्ति-साधना, वेग के साथ जाग पड़ी थी। हम इस प्रश्न के ऊपर फिर विस्तृत विवेचन करेंगे।

हिन्दी-साहित्य पर वैष्णव प्रभाव का अध्ययन एक विशाल कार्य है। मध्ययुग का हिन्दी-साहित्य कुछ थोड़े से अपवादों को छोड़कर समस्त वैष्णव-साहित्य ही है। मिथवन्धुओं ने जिन नौ महाकवियों को हिन्दी का 'नवरत्न' माना है, जिनकी संख्या बाद में दस करनी पड़ी है, उनमें से सात तो नल से सिख तक वैष्णव हैं। तीन—चन्द, कबीर और भूपण—और चाहे कुछ भी हो, अ-वैष्णव नहीं हैं। 'मिथवन्धु-विनोद' के प्रथम दो भागों में जिन कवियों की चर्चा है, उनमें पचासी फीसदो पूरे वैष्णव हैं।¹ शेष में बहुत ही कम अवैष्णव हैं। साहित्य की धर्म के साथ इस प्रकार की अद्भुत एकात्मता संसार के इतिहास में विरल नहीं है। परन्तु कुछ ऐसी बातें हैं जिनके कारण वैष्णव-साहित्य और वैष्णव-साधना की एकता संसार के इतिहास में एक नयी बात है। वह बात क्या है, यह समझने के लिए हमें इस युग तक के साहित्यिक और धार्मिक विकास की एक साधारण जानकारी आव-श्यक है।

भारतीय नाट्यशास्त्र के आरम्भ में ही एक ऐसी कथा आती है जो विद्वानों को चक्कर में डाल देती है। इस कथा के अनुसार देवताओं की प्रार्थना पर ब्रह्मा ने 'नाट्यवेद' नामक पाँचवें वेद की रचना की थी। साधारणतया हिन्दू आचार्य किसी नये शास्त्र की नींव डालते समय उसका सम्बन्ध किसी-न-किसी प्रकार वेदों से जरूर स्थापित करते हैं। नाट्यशास्त्र की रचना के समय भी यह बात अवश्य प्रस्तुत हुई होगी। परन्तु जब कोई सीधा सम्बन्ध मिलना असम्भव हो गया होगा तब उक्त कथा के बल पर एक पाँचवें वेद की कल्पना आवश्यक समझी गयी होगी। मामला पेचीदा इसलिए हो जाता है कि वस्तुतः वेदों में ऐसे कथोपकथनों की कमी नहीं है जिन्हें आसानी के साथ नाटकों का मूल रूप कह सकते थे; फिर नाट्य-वेद की कल्पना शास्त्रकार ने क्यों की? प्रभावशाली विचार के लगभग सभी यूरोपियन पण्डितों ने इस पर अपनी-अपनी रायें दी हैं।² फलतः 'मुण्डे-मुण्डे

1. यह वर्गीकरण इस प्रकार है—

वैष्णव कवि 84.79, गुरु (अर्थात् जाम्बून की परवा जिये बिना भक्ति करनेवाले)

3.59, मुगलमान 2.75, जैन 2.74, अन्यान्य 6.13 प्रतिशत।

यह सूची अपूर्ण हो सकती है, क्योंकि जितने ही कवियों के विषय में ठीक-ठीक नहीं जाना जा सका कि उनकी कविता का विषय क्या है। यह ध्यान देने की बात है कि मुगलमान कवियों में से अधिकांश वैष्णवभाववापन हैं और जैनो में भी कुछ वैष्णव वंग के कवि हैं।

2. इन मतों के लिए ए. सी. नीथ का 'इंडियन ड्रामा' देखिए।

मतिभिन्ना' तो हो गयी, परन्तु कोई उचित समाधान नहीं हो पाया।

हमारी समझ में इस मामले का इतना पेचीदा हो जाना एक कल्पित किन्तु भ्रमात्मक सिद्धान्त को स्वीकार कर लेने पर निर्भर है। यूरोपियन पण्डित यह मानकर ही कलम उठाते हैं कि भारतवर्ष में जो कुछ है वह वेदों से ही शुरू होता है। हमें थी मनमोहन घोष¹ का यह मत ठीक जान पड़ता है कि नाटक इस देश में आर्यों के आगमन के पूर्व ही वर्तमान थे। परन्तु उनमें पात्रों की बातचीत नहीं रहा करती थी, वे अभिनय-प्रधान हुआ करते थे। इन अभिनयों का काम था 'रस' का उद्रेक। आर्य-संसर्ग के बाद अभिनय के साथ-साथ कथोपकथन भी मिल गया। परन्तु नाटक का प्रधान उपकरण अभिनय रहता था और लक्ष्य 'रसनिष्पत्ति'। प्राचीन संस्कृत-नाटकों में 'लज्जा नाटयति', 'वृक्षसेचनं नाटयति' आदि प्रयोग इस अनुमान की पुष्टि करते हैं। कालिदास के अभिज्ञान शाकुन्तल के प्रसिद्ध टीकाकार राघवभट्ट ने वृक्षसेचन, भ्रमर-वाधा-निवारण आदि अभिनयों की मंगी का भी निर्देश किया है।²

रस नाटक का ही विषय था, इस बात का और भी स्पष्ट प्रमाण है आलंकारिकों की रस-सूत्र की व्याख्या। वस्तुतः मम्मट³ ने जिन आलंकारिकों का मत भारतीय नाट्यसूत्र के सिलसिले में उद्धृत किया है, वे सभी—लोल्लट, शंकुक, भट्ट-नायक और अभिनवगुप्त—नाट्यशास्त्र के ही व्याख्याता हैं और दर्शक के मन में रसोद्रेक की बात ही कहते आये हैं। नाटक में रस की भाँति ही अलंकार स्फुट काव्य का विषय समझा जाता था। यह ध्यान देने योग्य बात है कि अलंकार-सम्प्रदाय के प्राचीनतम आचार्यों—दण्डी और भामह—ने अलंकार को ही प्रधान माना है। रस की चर्चा तो बहुत गौण है। उनकी पुस्तकों से यह अनुमान करना बिल्कुल कठिन नहीं है कि वे रस को काव्य—अर्थात् स्फुट श्लोक—का विषय ही नहीं समझते।⁴

आठवीं शताब्दी के आस-पास अलंकार-शास्त्र में ध्वनिसम्प्रदाय जोर पकड़ता दिखायी देता है।⁵ ध्वनि या व्यंग्य को काव्य की आत्मा मानकर और ध्वनि में भी

- 1 'अभिनय-दर्पण' की प्रस्तावना XXXIII-XXXVI
- 2 देखिए, अभिज्ञान शाकुन्तलम्, राघवभट्ट की टीका (निर्णयसागर)—वृक्षसेचन (पृ. 27), भ्रमरवाधा (पृ. 34), शृंगारलज्जा (पृ. 40), विषाद (पृ. 49), मुखोन्मथनपरिहार (पृ. 109), कुसुमावचय (पृ. 115), प्रसाधन (पृ. 129, 132), गतिभग (पृ. 139), अवतरण (पृ. 189), रथाधिरोहण (पृ. 222)।
- 3 'काव्यप्रकाश', चतुर्थ उल्लान।
- 4 इमीलिए रम्यक 'अलंकार सर्वस्व', पृ. 7, में बहते हैं—“तदेवं अलङ्कार एव काव्ये प्रधान-मिति प्रायशाना मतम्।”
- 5 शब्द की तीन शक्तियाँ होती हैं—(1) साकेतिक अर्थ बतानेवाली शक्ति, (2) को-से का अर्थ बतानेवाली शक्ति, और (3) व्यंग्य सम्बद्ध या अन्वयबद्ध अर्थ अर्थों की व्यंग्य

रस-ध्वनि को सर्वोत्तम स्थान देकर इस सम्प्रदाय ने अलंकारशास्त्र को अभिनव जीवन दिया और एक बड़ा कार्य यह किया कि रस और अलंकार दोनों को नाटक और स्फुट काव्य में समान रूप से उपयोगी बताया। ध्वनि-सम्प्रदाय ने अलंकार-प्रधान काव्य को 'अवर' या अश्रेष्ठ कोटि में रखा। यद्यपि साहित्य-दर्पणकार ने रस को काव्य की आत्मा बताया, परन्तु असल में वे ध्वनि को ही काव्यात्मा समझते रहे। मुख्य बात तो यह है कि पन्द्रहवीं शताब्दी तक ध्वनि-सम्प्रदाय का ही बोल-बाला रहा। 'साहित्य-दर्पण' में शायद सबसे प्रथम इस शास्त्र में नायिका-भेद का प्रवेश हुआ। यद्यपि ध्वनि-सम्प्रदाय के आचार्यों ने 'रस' को काव्य का सर्वश्रेष्ठ उपादान मान लिया था, परन्तु रस को इतना अधिक स्थान नहीं दिया गया कि उसमें नायिका-भेद भी मिला दिया जाय। 'रस' रूपक-विवेचना का प्रधान विषय समझा जाता था और उसी में नायिकाओं का वर्गीकरण भी सम्मिलित रहता था। यह ध्यान देने की बात है कि पन्द्रहवीं शताब्दी में ही नायिका-भेद और अलंकार एक साथ विविक्त हुए। यह शताब्दी वस्तुतः देशी भाषाओं के साहित्य की उन्नति की शताब्दी है।

'साहित्य-दर्पण' के बाद एक ऐसे मत का प्रादुर्भाव दिखायी देता है जो रस के अतिरिक्त अन्य किसी बात को काव्य-विवेचना का विषय समझता ही नहीं, या समझकर भी उसे गौण स्थान देता है। इसी तरह एक दूसरा सम्प्रदाय ऐसा दिखायी देता है जो अलंकार के अतिरिक्त अन्य किसी विषय की परवा नहीं करता। कभी-कभी ऐसा होता है कि एक ही आचार्य इन दोनों विषयों पर अलग-अलग ग्रन्थ लिखता है। परन्तु इस बात का अच्छा अध्ययन करना हो तो संस्कृत को छोड़कर देशी भाषाओं के उदीयमान साहित्य की ओर देखना होगा। यहाँ वह अद्भुत बात दिखायी देती है जो हजारों वर्ष के भारतीय इतिहास में बेजोड़ कही जा सकती है। संसार की बात तो हम नहीं जानते,—वह बहुत बड़ा है—पर हमारी जानी हुई दुनिया में यह बात अद्वितीय है। यहाँ हम देखते हैं कि रस—विरोधकर रसों के राजा शृंगार—के आलम्बनों और उद्दीपनों का वर्गीकरण हो रहा है और उनके उदाहरणों के बहाने भगवान् की लीला गायी जा रही है। "आगे के मुकवि रीझिहैं तो कविताई न तो राधिका-गुविन्द मुमिरन को बहानो है।" अर्थात् कविता करने के बहाने परम-आराध्य का भजन या परम-आराध्य-भजन के बहाने कविता !

→ 'दशमालोक' में ध्वनि अर्थ (ध्वनि) की प्रधानता की सुक्तिपूर्वक प्रतिष्ठा की गयी है। ध्वन्यालोकार आत्मशुद्धि इस मत की व्याकरणों के स्फोटवाद में उद्भूत बनती है। परन्तु 'स्फोट' में इसका सम्यक् वेवक इमनिष्ठा बताया गया है कि इस मत को नहीं बढ़ा कर उड़ा न दिया जा सके। जो हो, इसमें कोई गन्देह नहीं कि ध्वनि वा जो मार्गानुपम विवेचन इस ग्रन्थ में किया गया है वह इस बात का प्रमाण है कि इसने बहुत पूर्व ही रस मत का अस्तित्व था। स्वयं आत्मशुद्धि ही कहते हैं :

"रास्यस्यत्याज्यनिर्दिष्टं बुधैर्ध्वन्यात्मनः।"

नलिन कला के गुरुकुमार प्राण 'रग' के साथ धार्मिक और दार्शनिक मापना के परम नयन का दृग प्राण एकीकरण अन्यत्र दुर्लभ है। दृग युग की देशी भाषाओं के गार्हित्य का संगीत की गार्हित्यक मापना में यही महान् दान (contribution) है।

यमान में सर्वप्रथम स्वर्गोत्थामी ने 'उज्ज्वल नीलमणि' नामक संस्कृत-ग्रन्थ में दृग प्रकार में रग का विवेचन किया। स्वर्गोत्थामी चैतन्य महाप्रभु के भक्तों में से थे। इनका समय पन्द्रहवीं शताब्दी का अन्त और सोलहवीं शताब्दी का प्रारम्भ था। यही पुस्तक संस्कृत में प्रथम बार भक्ति और अनंकार-शास्त्र की एक रूप देकर लिखी गयी। इसके बहुत पहले जयदेव, विद्यापति और चण्डीदास ने त्रमरा: संस्कृत, मैथिली और बंगला में राधा-कृष्ण की लीलाओं का गान किया। परन्तु रगशास्त्र के नाम पर नायक-नायिकाओं का प्रथम वर्गीकरण यही था, जिसमें उदाहरण के लिए माध्या-माध्य की लीलाओं का वर्णन रगा गया। दृग ग्रन्थ में उज्ज्वल या मधुररस को, जिसे अन्यकार भक्ति-रग भी कहता है (मधुरात्मो भक्तिररग-1-3), मनुष्य का परम प्राप्तव्य बताया गया है। मधुर रस के आलम्बन श्रीकृष्ण ही हो सकते हैं, दूधगा नहीं। गोडीय वैष्णवों के मत में पाँच रग होते हैं—शान्त, हास्य या प्रीति, सख्य या प्रेम, वात्सल्य और माधुर्य। इसी माधुर्य को उज्ज्वल रग कहते हैं। इसे ग्रन्थकार 'भक्ति-रग-राट्' या भक्ति-रसों का राजा बताता है। इसके बाद बंगाल में नायिकाओं और नायकों के वर्गीकरण के अनुसार पद लिखने की चाल-सी चल पड़ी। परन्तु इन प्रकार की रग-व्याख्या से ही यह स्पष्ट हो जाता है कि इस सम्प्रदाय का मुख्य विषय कविता नहीं, भक्ति था। हिन्दी में जो रम-ग्रन्थ लिखे गये उनमें भक्ति और कवित्व समान भाव से गुंथे हुए थे। कहीं-कहीं तो कवित्व ही प्रधान है, भक्ति गौण। हम यहाँ गूरदास, तुलसीदास जैसे कवियों की बात नहीं कर रहे हैं; केदार, मतिराम और देव जैसे रस-ग्रन्थकारों की बात कर रहे हैं।

यहाँ यह बात ध्यान देने योग्य है कि जिन दिनों उज्ज्वल नीलमणि की रचना हुई उसके कुछ पहले ही हिन्दी में इस प्रकार के ग्रन्थ उपलब्ध थे। उज्ज्वल नीलमणि ने भक्ति-रस की जो सर्वांगपूर्ण व्याख्या की है—वह सर्वोत्तम में नहीं, तो अधिकांश में नवीन है। ऐसा एकाएक नहीं हो सकता। इसके पूर्व इसकी पर्याप्त चर्चा रही होगी। इसी तरह हिन्दी के जिस ग्रन्थ की हम चर्चा करने जा रहे हैं, वह पहला प्रयत्न नहीं जान पड़ता। साधारण धारणा यह है कि केशवदास ही हिन्दी के प्रथम रसाचार्य हैं। परन्तु बात असल में यह नहीं है। कृपाराम नामक एक अन्य कवि ने सन् 1541 ई. में ही रस पर एक सुन्दर ग्रन्थ लिखा था¹। इस ग्रन्थ का नाम 'हिततरंगिणी' है। "इसमें रसों का विषय बहुत ही विस्तारपूर्वक और मनोहर

1. बल्लभ कवि निगार रस, छन्द बड़े विस्तार।
में बरखो दोहाजि बिच, याते मुषर विचार।

छन्दों द्वारा व्यक्त किया है। इस कवि की भाषा सुन्दर प्रयुक्त है। इन्होंने लिखा है कि जन्म कवि बड़े छन्दों में शृंगार रस का वर्णन करते हैं, परन्तु मैंने दोहों में इस-तिर निराला है कि छन्दों में छोड़े ही जन्मों में बहुत रूप का जाता है। इस कथन से प्रकट होता है कि इस समय बहुत-से कवि थे, परन्तु इनमें से केवल एक ही कवि नहीं मिलते। इसी ग्रन्थ में पहले-पहल राधा-कृष्ण की प्रेम-लीला को उदाहरण-रूप में मिलते पाया जाता है :

आतु सकारे हों गई, नन्दलाव हित तात ।

कुमुद कुमुदिनी के भट्ट, निरसे और हात ॥

यहाँ यह कहने की कोई आवश्यकता नहीं कि हिन्दी में राधा-भाष्य की प्रेम-गाथाओं का प्रचार भक्त कवियों के कण्ठ से इसके बहुत पहले हो चुका था। इस श्रेणी के कवि भक्ति के आवेश में ही कविता (गान कहना अधिक ठीक होगा) लिखा करते थे, परन्तु कृपाराम की श्रेणी के आचार्य कविता करने बैठते थे और उस पर भक्ति का पुट डाल देते थे। यह बात ध्यान देने की है कि इस श्रेणी के आचार्यों का वर्गीकरण गौड़ीय वैष्णव की श्रेणी का नहीं है। इसलिए यह नहीं कहा जा सकता कि यह प्रभाव गौड़ीय वैष्णवों का है। फिर यह बात हिन्दी में आयी कहाँ से ? एक बात ध्यान देने की है, यह यह कि पन्द्रहवीं शताब्दी के पहले यह धारा हिन्दी-साहित्य में एकदम अपरिचित है। रसाचार्यों की बात छोड़ भी दी जाय तो भी भक्त-कवियों के गान भी पन्द्रहवीं शताब्दी के पहले दृष्टिगोचर नहीं होते।

एक ओर तो इन कवियों और रसाचार्यों पर गौड़ीय प्रभाव का कोई चिह्न नहीं दिखायी देता, दूसरी ओर इस प्रकार के प्रेम-मानों के सभी पुराने रचयिता—जयदेव, विद्यापति, चण्डीदास हिन्दी के किसी भी वैष्णव कवि से पूर्ववर्ती और पूर्वी प्रदेश के ठहरते हैं। राधा-कृष्ण की शृंगार-लीला का अगर कोई सीधा सम्बन्ध कहीं से मिलता है तो इन्हीं पूर्ववर्ती भक्तों से। महाप्रभु चैतन्यदेव—जो जयदेव, विद्यापति और चण्डीदास इन तीनों कवियों के काव्य-रसिक थे—चूनावन आये थे और उन्होंने ही उसे नया रूप दिया था। उनके अनेक शिष्य यहाँ आजीवन के लिए रह गये थे और उस सम्प्रदाय के कितने ही भक्त परवर्ती हिन्दी-साहित्य के प्रसिद्ध कवि भी हुए। इस प्रकार पूर्वी प्रदेशों से इस धारा का साक्षात् सम्बन्ध भी दिखायी देता है। इन दो परस्पर-विरोधी बातों का समाधान क्या है ?

यूरोपियन पण्डितों का रास्ता सीधा है। वैष्णव भक्त भी भगवान् को 'पतिन-पावन' कहते हैं, 'कृष्ण, सिन्धु' कहते हैं, और ईसाई भक्त भी ऐसा ही करते हैं।

1. मिश्रधनु विनोद, पृ. 276 (तृतीय संस्करण, जयनर, 1936 ई.)
2. कृपाराम के अतिरिक्त योग (1615), कर्नेल, और योगनारायण मिश्र ने भी इस बात को ध्यान में रखा है। ये तीनों ही केशवदास के पूर्ववर्ती थे (देखें पं. रामचन्द्र गुप्त की 'संस्कृत साहित्य की भूमिका, पृ. 121-22), परन्तु हम नहीं जानते कि इन्हीं में से कौन सा कवि रसाचार्यों को उद्बुत किया है या नहीं।

इसीलिए भक्ति ईगाइयत की देन है ! कुछ कहते हैं, यह मद्रास में जेनेटिक नेस्टो-रियन ईगाइयत की देन है ।¹ कुछ कहते हैं, बैसिट्टया या इसिकुल हृद में आयी है² और कुछ कहते हैं यह मूफियो³ की मध्यस्थता में आयी है । ऐसे लोगों की दृष्टि में सत्तार में जो कुछ अच्छा है वह यूरोप और ईगाई धर्म में ही है, इसलिए हिन्दुओं ने भक्ति को भी निन्दन्य ही वहाँ से उधार लिया होगा ! “तुन जाओ मुममुम” और लो, वह दरवाजा खुल गया !

इस स्थान पर यह कह देना उचित होगा कि हिन्दी-साहित्य में भक्तिधारा को वहाने का श्रेय निन्दन्य ही दो प्रसिद्ध आचार्यों को प्राप्त है । रामभक्ति की धारा के प्रवर्तक आचार्य रामानन्द हैं । इस धारा को दो भागों में विभक्त किया जाता है । प्रथम में वे सन्त हैं जो शास्त्रों और रीतियों के बान्धन नहीं हैं । इन्हें निर्गुणवादी भक्त भी कह सकते हैं । कबीर, दादू, नानक, रैदास आदि भक्त इसी श्रेणी के हैं । दूसरी श्रेणी में तुलसीदास-जैसे महात्मा हैं जो भक्तिवाद और शास्त्रों के सामंजस्य के अनुसार साधन-मार्ग का निर्देश करते हैं । कृष्ण-भक्ति की धारा के प्रधान प्रवर्तक महाप्रभु वल्लभाचार्य हैं । परन्तु केवल इतना कह देने में हम सन्तुष्ट नहीं हो सकते । कोई भी मतवाद जब किसी नवीन भूमि में प्रवेश करता है तो वहाँ की रीति-नीति, आचार-विचार से मिलकर एक नया रूप धारण करता है । महाराष्ट्र की भक्ति दूगरी चीज है, उत्तर प्रदेश की दूसरी और बंगाल की कुछ और । इनके मूल सिद्धान्त एक ही हो सकते हैं, परन्तु इनके आचार-प्रकार सर्वथा अलग हैं । रामानन्द-प्रवर्तित रामधारा कबीर में एक रूप धारण करती है और तुलसीदास में दूसरा । जब व्यक्ति-विशेष के कारण साधना का रूप बदल सकता है, तो देश-विशेष के साथ क्यों नहीं बदलेगा ? जो लोग कुछ दाक्षिणात्य आचार्यों के दार्शनिक और धार्मिक मतों का अध्ययन करके ही तुलसीदास और मूरदास के रहस्यों का उद्घाटन करते हैं, वे लोकमत के साथ अविचार करते हैं । जिस भक्ति-साधना में देव, मतिराम और पद्माकर को पैदा किया, वह किसी आचार्य की ही साधना नहीं थी । आचार्य-विशेष की दीक्षा तो उस पर केवल रंग चढ़ा गयी, मूल कंकाल कुछ और ही था ।

हमारा विश्वास है कि ग्यारहवीं से पन्द्रहवीं शताब्दी तक उत्तर-भारत के जन-साधारण में एक साधना विकसित होती जा रही थी । पन्द्रहवीं शताब्दी में वह एकाएक फूट उठी । ग्रियर्सन साहब का यह कहना बिल्कुल ठीक है कि “अचानक बिजली के समान यह बात भारतीय अन्तरीप के इस छोर से उस छोर तक चमक गयी ।” परन्तु इसके लिए चार-सौ वर्ष से मेघ पुंजीभूत हो रहे थे । और केवल बिजली ही नहीं चमकी, पन्द्रहवीं शताब्दी में भक्ति की जो वर्षा आरम्भ हुई, वह चार सौ वर्ष तक बरसती ही रही—जरा भी नहीं रुकी ।

1. Modern Hinduism and its debt to the Nestorians (J. R. A. S., 1907)

2. Krishna, Christianity and Gujars. (J. R. A. S., 1907)

3. वही ।

इन चार शताब्दियों में जन-साधारण क्या सोच रहा था, यह जानने के पहले भक्ति-आन्दोलन की कुछ मुख्य बातों को ध्यान में रखना होगा। ये बातें इस प्रकार हैं:

1. प्रेम ही परम पुरुषार्थ है, मोक्ष नहीं—प्रेमा पुमर्थो महान्।
2. भगवान् के प्रति प्रेम कौलीन्य से बड़ी चीज है।
3. भक्त भगवान् से भी बड़ा है।
4. भक्ति के बिना शास्त्र-ज्ञान और पाण्डित्य व्यर्थ है।
5. नाम रूप से भी बढ़कर है।

संक्षेप में कहा जा सकता है कि यह मत ब्राह्मण-धर्म का विरोधी तो नहीं था, परन्तु उसका सम्पूर्ण अनुगामी भी नहीं था। महायान-मत से इसका अन्तर यही था कि वह ब्राह्मण-धर्म का पूर्ण विरोधी था और यह उसका अंग होकर भी स्वाधीन था।

इन चार शताब्दियों में भारतीय धर्म-मत की क्या अवस्था थी, यह बात हिन्दू धर्म के संस्कृत-ग्रन्थों से बहुत कम समझ पड़ती है। जैसा कि पहले ही बताया जा चुका है, संस्कृत-ग्रन्थों की दृष्टि से यह युग टीकायुग कहा जा सकता है। कोई अच्छा ग्रन्थ अगर हम जमाने में लिखा गया तो वह टीकाएँ ही थी। धर्मशास्त्रों में व्यवस्था-मूलक अनेक ग्रन्थ लिखे गये जो निश्चय ही टीका श्रेणी में आते हैं। इन टीकाओं और निबन्धों से उस युग की भयानक सतर्कता का अनुमान सहज ही किया जा सकता है। जान पड़ता है शास्त्रीय आदेशों के पालन में ज्यों-ज्यों शिथिलता आती जा रही थी त्यों-त्यों ब्राह्मण आचार्य अधिक सतर्क भाव ग्रहण करते जा रहे थे। इन अनुपस्थिति-मूलक (negative) प्रमाणों के बल पर यही अनुमान होता है कि शास्त्रों की व्यवस्थाओं से लोकमत बेपरवा होता जा रहा था। उस युग के ग्राम-गीत और प्रवाद यदि उपलब्ध होते तो हम यह आसानी से जान सकते कि जन-साधारण का मत उस समय क्या था। परन्तु अभी तक, दुर्भाग्यवश, इस दिशा में कुछ सन्तोषजनक कार्य नहीं हुआ है।

जो हो, हिन्दी-साहित्य की शैशवावस्था में ही हमें एक महात्मा के दर्शन होते हैं जो एक विशेष धर्ममत के अन्यतम प्रतिष्ठाता हैं। ये हैं गोरखनाथ। आप नाथ सम्प्रदाय के आचार्य थे। यह सम्प्रदाय महायान बौद्धधर्म का उत्तराधिकारी था। तन्त्र और योग की क्रियाएँ इस मत के प्रधान अंग हैं। कबीरदास पर गोरखनाथ की निर्गुण साधना का प्रभाव स्पष्ट ही लक्षित होता है। हिन्दी-साहित्य के निर्गुण अंग पर इस सम्प्रदाय का पर्याप्त प्रभाव है। परन्तु हम आज उस दिशा की ओर अग्रसर होना नहीं चाहते। गोरखनाथ का उल्लेख हमने इसलिए किया कि उनका हिन्दी के शैशव-काल में दिखायी देना एक विशेष अर्थ रखता है। नाथ सम्प्रदाय का सीधा सम्बन्ध महायान बौद्धधर्म से है। यह सम्प्रदाय बंगाल से लेकर उत्तरप्रदेश तक बहुत प्रभावशाली हो गया था। हिन्दी-साहित्य के गोरखनाथ एक ओर उस युग की हिन्दीभाषी जनता का सम्बन्ध महायान बौद्धों से जो

हैं और दूसरी ओर बंगाल से भी सीधा सम्बन्ध स्थापित करते हैं। यहाँ हम उस युग के समाज का सम्बन्ध देश और काल से स्थापित होते देखते हैं। सच पूछिए तो उत्तर-काशीन वैष्णव धर्म-मत पर महायान बौद्ध धर्म का प्रभाव बहुत अधिक है। जिस प्रकार पुत्र का सम्बन्ध पिता की अपेक्षा माता से अधिक रहता है और जिस प्रकार माता के रक्त-मांस का अधिक भाग घेय होकर भी पुत्र पिता के नाम से ही प्रसिद्ध होता है, वैसे ही हिन्दी-वैष्णव-धर्म का सम्बन्ध महायान से अधिक होते हुए भी वह वल्लभाचार्य के नाम से ही पुकारा गया।

महायान बौद्ध धर्म की शाखा आचार्यों की दृष्टि में कितनी भी सून्यवादी क्यों न रही हो, उस धर्म के अनुयायी अधिकांश जन-साधारण में सैकड़ों देव-देवियों की पूजा चल पड़ी थी। उनके देव-देवियों—प्रज्ञापारमिता, अवलोकितेश्वर, मञ्जुश्री—की मूर्तियाँ बहुत कुछ बामुदेव और लक्ष्मी की मूर्तियों के समान हैं।¹ प्रसिद्ध डॉक्टर कर्न ने बताया है कि वैष्णव भक्तिवाद इन महायानों की भक्ति का ही विकसित रूप है।² यहाँ तक कि नाम-संकीर्तन भी जिसे प्रियसंन साहब³ ईसाई धर्म का प्रभाव बताते हैं, महायान धर्मवालों की चीज है। आचार्य क्षितिमोहन सेन ने चीन और भारत के संकीर्तनों का साम्य देखकर यह निष्कर्ष निकाला है कि महायान-मत ही संकीर्तन-प्रथा का मूल उत्स है। बंगाल के इतिहास से यह बात अलग नहीं की जा सकती कि बौद्ध धर्म के ह्रास होते ही महायान-मत के नाना पन्थ वैष्णवों में शामिल हो गये। इस प्रकार आउल-बाउल आदि अनेक सहजिया पन्थ जिनकी साधना प्रेम-मूलक थी और जो परकीया प्रेम को सहज-साधना का प्रधान उपाय समझते थे, सोलहवीं शताब्दी में नित्यानन्द के वैष्णव श्रण्डे के नीचे एकत्र हुए। इन्हीं नित्यानन्द को महाप्रभु चैतन्य ने अपने सम्प्रदाय में निमन्त्रित किया और यहीं से गौडीय वैष्णव धर्म ने अभिनव रूप धारण किया।⁴ यह धर्ममत समस्त बंगाल और उड़ीसा में तथा असातः असम में पहुँचा। उड़ीसा के धर्माचार्यों में चैतन्य और नागार्जुन दोनों के मतों के समन्वय से एक विशाल वैष्णव-बौद्ध साहित्य निर्मित हुआ।

नित्यानन्द के साथ जो शक्ति चैतन्य सम्प्रदाय में प्रविष्ट हुई वह नयी नहीं थी। उसके पीछे भी तीन-चार सौ वर्ष का इतिहास था। सौभाग्यवश बंगाल और उड़ीसा में इस प्रकार की कुछ पुस्तकें और लोकगीत उपलब्ध हुए हैं जिनमें उस अन्धतिमिरावृत युग की धार्मिक साधना पर प्रकाश पड़ता है। श्री दिनेशचन्द्र सेन महाशय की धारणा है कि बारहवीं से चौदहवीं शताब्दी तक बंगाल और उड़ीसा में एक अत्यन्त शोचनीय नैतिक दुर्गति का आविर्भाव हुआ था। उस युग के तात्त्वशासनों पर हर-पार्वती की वन्दना में उनका हाव-भाव तथा परस्पर आलिंगन आदि का

1. D. C. Sen, Bengali Language and Literature, p. 401 ff.

2. Kern, Manual of Buddhism, p. 124

3. Grierson, Modern Hinduism and its debt to the Nestorians (J. R. A. S., 1907)

4. D. C. Sen; Bengali Language and Literature, p. 403.

किसी चली आती हुई गीत-काव्य-परम्परा का, चाहे वह मौखिक ही रही हो, पूर्ण विकास-सा प्रतीत होता है।" अर्थात् मूरदास के बहुत पहले ही (और इसलिए वल्लभाचार्य के भी बहुत पहले) वैष्णव प्रेम-धारा ने इस प्रदेश में अपनी जड़ जमा ली थी। यहाँ यह बात ध्यान में रखने योग्य है कि बारहवीं से लेकर पन्द्रहवीं शताब्दी तक जिस प्रकार का बौद्ध तन्त्रवाद बंगाल और उड़ीसा के पूर्वी प्रान्तों में प्रचल रहा, वैसा इस प्रदेश में नहीं था। मध्य-युग में बंगाल का प्रान्त तन्त्र का अखाड़ा समझा जाता था। परन्तु वैष्णव प्रेमवाद में कुछ ऐसा रस था जो अवैष्णवों को भी आकृष्ट करता रहा। इसके सबसे ज्वलन्त उदाहरण है विद्यापति। आप स्वयं शैव थे परन्तु प्रेम-साधन की ओर इतने आकृष्ट हुए कि शायद ही कोई वैष्णव कवि बंगाल में इतने दिनों तक इतना समादृत रहा हो।

बंगाल के बाहर का प्रान्त इस प्रेम से प्रभावित तो हुआ था, पर वह प्रभाव केवल आइडिया का प्रभाव था।¹ वास्तव में बंगाल की भूमि में परकीया-भाव को ऊँचा रूप देने का उपकरण पहले से ही वर्तमान था, यजभाषा-प्रान्तों में यह बात नहीं थी। अर्थात् राधा और कृष्ण-सम्बन्धी प्रेम के गान तो इस प्रदेश में चल पड़े, परन्तु राधा कृष्ण की रानी हो समझी गयी। मूरदास ने राधा और कृष्ण का

→ गगन पहराइ जुरी घटा कारी ।
 पौन सछस्रार बपला बमकि बहूँ ओर
 सुवन तन चित नैद डरत भारी ॥
 कह्यो वृषभानु की कुँवरि सो बोलि कै
 राधिका कान्हू घर नियो जा री ॥
 सोउ घर जाहु सग नफ भयो ब्याम रोग
 कुँवर कर गह्यो वृषभानु बारी ।
 गये बन अंतर नवल नंदकिमोर
 नवन राधा नये कुँज भारी ।
 अंग पुलकिन भये मदन तिन तन अये
 सूर प्रभु स्याम स्यामा बिहारी ॥

—सूरसागर 1302

- 1 यह सन्देह करने करने की बात नहीं है कि मध्ययुग में यह बात फैलकर कैसे इतनी दूर तक आ सकी थी। जायसी के 'पद्मावत' की रचना के सो वर्ष के भीतर ही उसका बंगला में अनुवाद हो गया था। यह अनुवाद अराकान के एक मुगलमान बादशाह ने करवाया था। दादू के जीवन्त-काल में ही उनका प्रभाव बंगाल में फैल गया था। श्री क्षितिमोहन सेन ने बंगाल के बाजनों के गान सुनकर ही यह-यहल समझा कि दादू 'जन्म के मुगलमान' थे और उनका नाम दाऊद था। चैतन्यदेव के अन्तर ही रोड़ीय वैष्णव धर्म राजस्थान तक फैल गया। मोराबाई के जीवन्त-काल में ही उनके गान पूर्वीय प्रान्तों में गाये जाने लगे थे। बंगाल के गोपीचन्द का गान गौं वर्ष के भीतर-ही-भीतर मुद्गर पंजाब तक गायाने लगा था और अब भी गाया जाता है। इन बातों के लिए श्री क्षितिमोहन सेन का 'मध्ययुग में राजस्थान और बंगाल का आध्यात्मिक सम्बन्ध' (पौ. ही ओझा अभिनन्दन प्र-प) देखिए।

विवाह बड़ी धूमधाम से कराया है। महाप्रभु वल्लभाचार्य ने इस आन्दोलन को और जोर दे दिया।

अब हम आलंकार-सम्प्रदाय की बातों पर विचार करेंगे। बंगाल में चैतन्य-युग के बाद ही वैष्णव आलंकारिकों का विकास हुआ है। हम अन्यत्र लिख चुके हैं कि इन आलंकारिकों का कोई भी प्रभाव हिन्दी-आलंकारिकों पर नहीं पड़ा। सच पूछा जाय तो 'रस-ग्रन्थों' की रचना हिन्दी में पहले ही होने लगी थी। ब्रजभाषा में गोपियों और कृष्ण की नाना लीलाओं का वर्णन पहले से ही होता आ रहा था। हिन्दी-रसाचार्यों ने उदाहरण के लिए इन लीलाओं को ठीक उसी तरह उद्धृत किया जिस प्रकार मम्मट आदि ने कालिदास के शिव-मार्वती-मरिचय सम्बन्धी श्लोकों को उद्धृत किया था। एक नवीनता यह आ गयी कि मम्मट आदि अन्य कवियों की रचना उद्धृत करते थे, पर ये अपनी ही रचना उद्धृत करने लगे। विश्वनाथ कुछ दूर तक इस प्रथा के लिए उत्तरदायी हो सकते हैं। बाद में वर्गीकरण करके कविता करना एक सरल उपाय समझा गया और हिन्दी में रस-ग्रन्थों की बाढ़ आ गयी। हमारा खयाल है कि पण्डितराज जगन्नाथ इस बात में ब्रजभाषावालों से प्रभावित हुए थे।

ऊपर हमने जो कुछ कहा है, उसका सारांश यह है कि वैष्णव-धर्म शास्त्रीय धर्म की अपेक्षा लोक-धर्म अधिक है। हिन्दी-साहित्य के लोक-गीतों में इसका प्रवेश वल्लभाचार्य के बहुत पहले हो गया था। इन्हीं गीतों का विकसित और सुसंस्कृत रूप सूरमागर के अन्तर्गत विद्यमान है। अन्य सभी अशास्त्रीय या लोकधर्मों,—बौद्ध, जैन—यहाँ तक कि उपनिषदों के धर्म, की भाँति इसकी जन्मभूमि भी बिहार, बंगाल और उड़ीसा के प्रान्त हैं। वल्लभाचार्य या चैतन्यदेव प्रभृति ने इस लोक-धर्म को शास्त्र-सम्मत रूप दिया। ज्योंही उसने एक बार शास्त्र का सहारा पाया त्योंही विद्वत् की भाँति इस छोर से उस छोर तक फैल गया, क्योंकि असल में उसके लिए क्षेत्र बहुत पहले से ही तैयार था। जब शास्त्र-सम्मत होकर इसने अपना पूरा प्रभाव विस्तार किया तो आलंकारिकों और रसाचार्यों ने भी उसको अपने शास्त्र का आलम्बन बनाया। असल में यह कहीं बाहर से आयी हुई चीज नहीं है। भारतीय साधना की जीवन-शक्ति के रूप में यह धारा नाना रूपों में प्रकट हुई थी। मध्ययुग के वैष्णव-धर्म ने इसे जो रूप दिया वह महायान-भक्ति का विकसित और माजित रूप था। इस भक्ति-साहित्य ने संसार के साहित्य में एक नयी वस्तु दान की और वह यह कि आध्यात्मिक तथा कला-सम्बन्धी सभी साधनाओं का लक्ष्य विचित्र रूप से एक है; जो ज्ञान का विषय है, वही भक्ति का और वही रस का।

प्रेम-तत्त्व

1. जयदेव, विद्यापति और चण्डीदास की राधा

सूरदास की कविता का मर्म समझने के लिए उनके पूर्ववर्ती तीन कवियों की रचनाओं से तुलना करेंगे। इस तुलना का लक्ष्य किसी कवि का उत्कर्ष-अपकर्ष दिखाना नहीं है; केवल सूरदास का विशेष दृष्टिकोण स्पष्ट करने-भर से ही यहाँ मतलब है। जिन तीन कवियों की चर्चा की जायगी, वे हैं—जयदेव, विद्यापति और चण्डीदास। ये तीनों ही राधा-कृष्ण के प्रेम में मत्त मधुर रस के उपासक थे। तीनों ही परकीया-भाव से राधा की वर्णना करते हैं, तीनों ने ही जिस भाषा का आश्रय लेकर कविता की है उस भाषा के साहित्य को धन्य कर दिया है। संस्कृत-वाङ्मय को जयदेव पर अभिमान है, मैथिली को विद्यापति पर नाज़ है और बंगला-साहित्य चण्डीदास पर लट्टू है। चैतन्यदेव इन तीनों कवियों की कविताओं को सुनकर प्रेम-गद्गद हो उठते थे। इसलिए इन सुकवियों की कविता के साथ हिन्दी के भक्तिरस की तुलना अनुचित नहीं होगी।

सबसे पहले इन कवियों की वर्णित राधा को लिया जाय। परम्परा के अनुसार जयदेव राधा की परकीया-भाव से उपासना करते थे, पर उनकी पुस्तक 'गीत-गोविन्द' में इस बात का पोषक प्रमाण नहीं पाया जाता। यहाँ हम देखते हैं कि प्रेम का अबाध वेग है, जिसमें लोक-साज का कोई स्थान नहीं है। वसन्त-काल में वासन्ती कुसुमसम सुकुमार अवयवों से सुसज्जिता होकर प्रेम-बिह्वला राधिका कृष्ण को पागल की भाँति खोजती फिरती हैं। सखियों से कृष्ण के मिला देने का अनुरोध करते समय वे एक बार कह जरूर जाती हैं कि 'मुझे उस कृष्ण से मिला दो जो प्रथम समागम से लज्जिता मुझको शत-शत चाटु वाक्यों से प्रसन्न करेंगे—प्रथमसमागमलज्जितया पटु चाटुशतैरनुकूलम्',—पर इस प्रथम समागम की लज्जा में नवोढ़ा की लज्जा नहीं है। जयदेव की राधा शुरू में ही कुछ प्रगल्भा-सी जान पड़ती हैं। वह जानती है कि श्रीकृष्ण बहु-वत्सल है, स्वच्छन्द भाव से अन्मान्य व्रज-मुन्दरियों के साथ रमण कर रहे हैं, तथापि उन्हें कृष्ण चाहिए ही, बिना कृष्ण के जीना असम्भव है। उस 'प्रचुर-पुरन्दर-धनुरनुरंजित-मेदुर-मदिर-मुवेशम्' के बिना विश्व-ब्रह्माण्ड फीका है; भले ही वह शठ हों, भले ही वह 'गोप-कदम्बनितम्बवती-मुस-चुम्बनलम्बित-लोभ' हो—पर वह मिलें जरूर।

पर विद्यापति की राधा विलास-कलामयी है, किशोरी है। यौवन का ईषद् उद्भेद हुआ है, रूप-सावण्य की दीप्ति से दीप्त हैं। वयःसन्धि की अवस्था है, नैराश और यौवन दोनों मिल गये हैं, आँवों ने कान का रास्ता ले लिया है, वचन में घातुरी आ गयी है, हँसी की रेखा अघरों पर खेलने लगी है—पृथ्वी पर आसमान का भाँद प्रकाशित हो उठा है:

सँसव यौवन दुहुँ मिति गेल,
थवन क पय दुहुँ लोचन लेल ।
वचन क चातुरी लहु-लहु हास,
धरनीए चाँद करत प्रकाश !

अपूर्व है वह रूप-माधुरी !

छने छने नयन-कोन अनुमरइ ।
छने छने वसन धूलि तनु भरइ ।
छने छने दसन-छटाछुट हास ।
छने छने अघर आगे कर चास ॥

यही नहीं :

जाहाँ जाहाँ पदयुग धरइ,
ताहीं ताहीं सरोरुह भरइ ।
जाहाँ जाहाँ झलकत अंग,
ताहाँ ताहाँ बिजुरी तरंग ।

किस विधाता ने रचना की है इस बाला की :

सुधामुखि के बिहि निरमिल बाला ।

अपरूप रूप मनोभव-मंगल

त्रिभुवन-विजयी माला ।

मुन्दर वदन चारु अरु लोचन

काजरे रंजित भेला ।

कनक कमल माझ काल भुजंगिनि

शिरियुत खंजन खेला ।

सचमुच विद्यापति की राधा एक अपूर्व सृष्टि है ! विधाता ने केवल रूप ही नहीं दिया है, इस रूप के अनुरूप ही हृदय है । वैसी लीला, वैसा ही विभ्रम ! कृष्ण उस रूप-माधुरी को निहारते ही रह जाते हैं, आशा नहीं पूजती ! आधा आंचल खिसका है, आधे मुँह तक हँसी आकर रुक गयी है, आधी आँखों तक आनन्द-तरंग आकर रुद्ध हो गयी है, अर्द्धोद्भिन्न उरोज पर दृष्टि बँध गयी है, आधा ही आंचल भरा हुआ है, फिर प्रेम की ज्वाला से प्रेमी क्यों न दग्ध हो जाय ? मोतियों की भाँति झलकती हुई दसन-पंक्ति पर प्रवाल-अघर मिल गये हैं और इस रूप और विभ्रम की अवतार किशोरी मृदु भाषा में बातें कर रही हैं—इसे देखकर श्रीकृष्ण की आशा कैसे पूजे ?—

आध आँचर खसि आध वदन हाँसि आध हि नयन तरंग ।

आध उरज हेरि आध आँचर भरि तन धरि दगधे अनंग ।

दसन मुकुता पाति अघर मिलायत मृदु-मृदु कहत हि भाषा ।

विद्यापति कह अतए से दुख रह हेरि-हेरि ना पुरस आशा ।

विद्यापति की यह राधा नवीन प्रेमोत्सास में विह्वल है—कृष्ण इस रूप पर

मुग्ध हैं। राधा और कृष्ण के संयोग-चित्र को विद्यापति ने बहुत ही सुन्दर अंकित किया है। राधिका का विरह भी हृदय-स्पर्शी है, पर विरह के बाद का मिलन तो अपूर्व है। राधिका का सारा हृदय-सौन्दर्य उसमें फूट पड़ा है :

कि कहव रे सखि आनन्द मोर,
चिर दिने माघव मन्दिर मोर !

बहुत दिनों पर माघव राधिका के मन्दिर में आये हैं। आह, उस आनन्द को राधिका कैसे बतावें !—

दाखन बसन्त जत दुख देल,
हरिमुख हेरइते सख दुख गेल,
पाप मुधाकर जत दुख देल,
पिया मुख दरसने तत सुख भेल।
यतहु आछिल मोर हृदयक साध,
से सब पूरल हरि परसाद।
रभम आतिगने पुलकित भेल,
अधरक पाने विरह दूर गेल ॥

महाप्रभु चैतन्य इस पद को पढ़-पढ़कर व्याकुल हो उठते थे :

व्याकुल होइया प्रभु मूमि ते पड़ित !

चण्डीदास की राधा ऐसी नहीं है। उनका हृदय प्रेम से पूर्ण है। श्याम का नाम सुनते ही वे पागल हो जाती हैं। यह मधुर नाम कान में प्रवेश करके उनके मर्म को स्पर्श करता है, नाम जपते-जपते वह कृष्ण को पाने के लिए व्याकुल हो जाती हैं :

सइ, केवा शुनाइल श्याम नाम
कानेर भितर दिया मरये पशिल गो
आकुल करित मोर प्राण।
ना जानि कतेक मधु श्याम नामे आछे गो
वदन छाड़िते नाहि पारे।
जपिते-जपिते नाम अवश करिल गो
केमने पाइब सइ तारे।

चण्डीदास की राधा का प्रेम अनुपम है, स्वर्गीय है, इस राधा में जयदेव की प्रगल्भा विलासवती राधा की छाया भी नहीं है, विद्यापति की रूप-मधुरा किशोरी का निशान भी नहीं है; यह विद्युद्द प्रेम की मूर्ति है। चण्डीदास कहते हैं कि हमने ऐसी प्रीति न कहीं देखी है, न सुनी है। दोनों के प्राण प्राणों से बँधे हैं, विच्छेद की भावना से दोनों ही रो रहे हैं, क्षण-भर न देखने से मरण हो जाता है :

एमन पिरीति कभू देखि नाइ शुनि,
पराने परान बाँधा आपनि आपनि।

दुहुँ कोड़े दुहुँ कदि विच्छेद भाविया
तिल आध ना देखिले जाय जे मरिया¹ ।

राधा ने कृष्ण को संकेत किया है—मिलने का । अनेक पुण्यफलों का उदय हुआ, प्रीतम मिलने के लिए संकेत-स्थल पर आ गया । इस समय घोर अन्धकार था, भयानक मेघ-वर्षण हो रहा था, फिर भी न जाने कैसे बन्धु (मित्र) आ ही गया । पर हाय, राधा स्वाधीन तो नहीं है, घर में गुरुजन है, दारुण ननद है, प्रिय से कैसे मिलन हो ! आँगन में बन्धु (प्रिय) भीग रहा है, देखकर छाती फटी जाती है, पर बाहर कैसे आवे ? हाय-हाय ! संकेत करके प्रिय को कितनी यातनाएँ दी हैं । राधिका बन्धु की प्रीति और उसका दुःख देखकर व्याकुल होकर कहती हैं—ऐसा मन में आता है कि सिर पर कलंक की डाली लेकर घर में आग लगा दूँ । वह हमारा प्रेमी अपने दुःख को सुख समझता है, केवल हमारे दुःख से दुःखी है :

सई, कि आर बलिव तोरे ।

अनेक पुण्यफले, से हेन बंधुया, आसिया मिलल मोरे ।

ए घोर रजनी, मेघ घटा बंधू केमने आइल बाटे,

आँगिनार माझे, बंधुया तितिले, देखिया परान फाटे ।

घरे गुरुजन ननदी दारुन, बिलम्बे बाहिर होइ नु,

आहा मरि-मरि, संकेत करि, कत ना यातना दिनु ।

बंधूर पिरीति आरति देखिया मोर मन हेन करे,

कलंकेर डालि मायाय करिया, आनल भेजाई घरे ।

आपनार दुख सुख करि माने आमार दुखे से दुखी

चण्डीदास कहे, कानुर पिरीत मुनिया जगत् सुखी ।

नाना विघ्न-बाधाओं के भीतर से चण्डीदास की प्रेमीन्मादिनी राधा चमक पड़ी है । बे विलास की प्रतिमा नहीं है, भक्ति की मूर्ति है । कृष्ण की रूप-माधुरी के ध्यान में उनका दिन कट जाता है । मेघों में प्रियतम का रंग देखकर बे व्याकुल हो जाती है, कोकिल में प्रिय का स्वर-साम्य देखकर बे अपने को भूल जाती हैं । विरह हो या मिलन, सर्वत्र उनमें आत्म-दान की व्याकुलता दिखायी देती है :

सती वा असती, तोमाते विदित भालो मन्द नाहि जानि ।

कहे चण्डीदास, पाप-पुण्य सम तोमार चरन सानि ।

राधिका की एक ही कामना है, एक ही साध—हे मेरे बन्धु, और मैं क्या कहूँ, जन्म हो या मरण, जन्म-जन्म में तुम्हीं मेरे प्राणनाथ हो । तुम्हारे चरणों ने

1. रीसे परसपर वर नारि ।

कंड गुज भुज घरे दोऊ, गहन नही निवारि ।

गौर स्याम कपोल मुलवित अधर अभिनार ।

परसपर दोऊ पिय ह प्यारी रीसि सेन उगार ।

प्राण हक दे देह कोन्हे भविज-प्रीति-प्रवास ।

सूर-स्वामी स्वामिनी मिलि करत रंग विलास ॥

मेरे प्राणों में प्रेम की फाँस बाँध दी है, सब समर्पण करके एकचित्त होकर मैं तुम्हारी दासी हो गयी हूँ :

बधू कि आर वलिव आमि ।

मरने-जीवने, जनमे-जनमे, प्राणनाथ हइओ तुमि ।

तोमार चरने आमार पराने बाँधिल प्रेमेर फाँसि ।

सब समर्पिया एक मन हइया निरचय हइलाम दामी ।

हे मेरे बन्धु, तुम मेरे प्राण हो। देह, मन आदि; कुल, शील, जाति मान—सर्वस्व तुम्हें सौंप दिया है। हे काले, तुम अग्निलेश्वर हो, तुम योगियों के आराध्य धन हो। हम गोप-गालिनी तुम्हारा भजन-पूजन क्या जानें ! प्रीति-रस में तन-मन ढालकर तुम्हारे चरणों में अर्पण कर दिया है—तुम्हीं मेरे पति हो, तुम्हीं मेरी गति हो, मेरे मन को और कुछ नहीं भाता। मुझे लोच कलंकिनी कहते हैं, इसका मुझे जरा भी दुःख नहीं है। तुम्हारे लिए गले में कलंक का हार पहनने में भी सुख है। सती हूँ या असती, तुमसे कुछ छिपा नहीं है। मुझे भले-बुरे का ज्ञान नहीं; जानती हूँ केवल तुम्हारा चरण। वहाँ पाप-पुण्य समान है :

बधू तुमि से आमार प्रान ।

देह, मन आदि, तोमारो सँपेछि, कुल शील जाति मान ।

अखिलेर नाथ तुमि हे कालिया, योगीर आराध्य धन ।

गोप गोपालिनी हाम अति हीना, ना जानि भजन पूजन ।

पिरीति रसे ते, ढालि तनु मन, दियाछि तोमार पाय ।

तुमि मोर पति, तुमि मोर गति, मन नाहि आन भाय ।

कलंकी बलिया डाके सब सोके ताहाते नाहिक दुख ।

तोमार लागिया, कलंकेर हार गलाय परिते मुख ।

सती वा असती, तोमाते विदित, भालो मन्द नाहि जानि ।

कहे चण्डीदास पाप-पुण्य सम, तोहारि चरण खानि ।

केवल राधा ही नहीं, कृष्ण भी प्रेम की मूर्ति है। प्रिय के संकेत पर वे आग में कूद सकते हैं, समुद्र में झप दे सकते हैं। भयानक काल-रात्रि और निर्विड मेघ-वर्षण उस प्रेममयी के सामने कुछ भी नहीं है। जहाँ इस प्रकार का प्रेम हो वहाँ मान कैसा ? कृष्ण के लिए संसार राघामय है। घर में, वन में, शयन में, भोजन में—जहाँ देखो तहाँ राधा ही राधा :

गृह माझे राधा, कानने ते राधा, सकले राधारे देखि ।

शयने भोजने गमने राधिका, राधिका सहस्र ।

राधा के लिए भी :

दयाम सुन्दर श

दया

दयाम से अ

दयाम धन-बल,

दयाम हेन धन अ

सचमुच भाग्य से ऐसा धन मिलता है। ऐसे प्रियतम के ऊपर अभिमान कैसे हो ? मान करके राधा अगर बैठ भी गयीं तो कृष्ण का आकर फिर जाना असह्य हो उठता है। हाय, वह नयनों का तारा हमारी ही गलती से चला गया ! मैंने अपना सिर अपने हाथों काट दिया। हाय-हाय, मैंने मान क्यों किया था ! हे सखि, भला वह (निराश) नटवर नागर किधर चला गया ? जिस कान्हू के लिए तप और व्रत करती रहती हूँ वही मेरा अमूल्य धन मेरे पैरों पर लोट रहा था, पर हाय, मैंने पैरों से ठेल दिया !—

आपन शिर हम आपन हाते काटिनु काहे करिनु हेन मान ।

इयाम सुनागर नटवर शेखर काहाँ सखि करि ल पयान ।

तप वरत कत करि दिन यामिनी जो कानुको नही पाय ।

हेन अमूल्य धन मझू पदे गड़ायल कोपे मुजि ठेलिनु पाय ।

अपूर्व तन्मयता है इस राधिका में ! कृष्ण के विरह में वह योगिनी हो जाती है। हाय, कैसी है यह व्यथा ! एकान्त में बैठी रहती है, किसी की बात नहीं सुनती, सदा मेघों की ओर टकटकी लगाये रहती है, खाना-पीना छोड़ दिया है—एकदम योगिनी हो गयी है :

आलो राधार कि हलो अन्तरे व्यथा ।

बसिया विरले थाकइ एकले ना धुने काहारो कथा ।

सदाइ छयाने चाहे मेघ पाने ना चले नयनेर तारा ।

विरति आहारे रांगावास परे येन योगिनीर पारा ॥

विद्यापति और चण्डीदास की राधिका की तुलना कवि-कुल-गुरु रवीन्द्रनाथ ने इस प्रकार की है—“विद्यापति की राधिका में प्रेम की अपेक्षा विलास अधिक है, इसमें गम्भीरता का अटल स्थैर्य नहीं है। है केवल नवानुराग की उद्भ्रान्त लीला और चांचल्य। विद्यापति की राधा नवीना हैं, नवस्फुटा है। हृदय की सारी नवीन वासनाएँ पंख फैलाकर उड़ना चाहती है, पर अभी रास्ता नहीं मालूम।

1. तुलनीय—

क्यों राधा नहीं बोलति है !

काहे धरनि परी व्याकुल हूँ, काहे मैं न खोवनि है ?

वन-बेलि-मी क्यों मुरझानी क्यों बनमाहि अकेली है ?

वहाँ गये मनमोहन तजि कै काहे विग्ट दहेली है ?

स्याम-नाम श्रवणनि धुनि मुनि कै मखियन कठ लगावनि है ।

‘सूर’-स्याम आवे यह कहि-कहि ऐसे मन हरषारनि हैं ।

और—

राधे कत निकुजि ठाढ़ी रोवनि ।

इह जोति मुखारविन्द की चकित चहूँ दिगि जोवनि ।

हम माया अवलम्ब बेति गहि नश्र सो भूमि खनोरनि ।

मुकुनिय बच मन धन की ओट हूँ अँखुबनि चीर निचोवनि ।

सूरदास प्रभु तजो गर्व ते भये प्रेम गनि दोवनि ।

कुतूहल और अनभिज्ञतावश वह जरा अग्रसर होती हैं, फिर सिकुड़े आंचल की ओट में अपने एकान्त कोमल पोसले में फिर आती है। कुछ व्याकुल भी हैं, कुछ आशा-निराशा का आन्दोलन भी है, किन्तु चण्डीदास की राधा में जैसे 'नयन चकोर मोर पिते करे उतरोल, निमिखे निमिख नाहि सय' है, विद्यापति में उस प्रकार का उतरोल (उत्तरल = चंचल) भाव नहीं है, कुछ-कुछ उतावलापन अवश्य है। नवीना का नया प्रेम जिस प्रकार मुग्ध, मिथित, विचित्र कौतुक-कुतूहल-पूर्ण हुआ करता है, उससे इसमें कुछ भी कमी नहीं है। चण्डीदास गम्भीर और व्याकुल हैं, विद्यापति नवीन और मधुर।" दीनेश बाबू कहते हैं कि "विद्यापति-वर्णित राधिका कई चित्रपटों की समष्टि है। जयदेव की राधा की भाँति इसमें क्षरीर का भाग अधिक है, हृदय का कम। किन्तु विरह में पहुँचकर कवि ने भक्ति और विरह का गान गाया है। उसके फ्रेम में बँधी हुई विलास-कलामयी राधा का चित्रपट सहसा सजीव हो उठा है... विद्यापति की राधिका बड़ी सरला है, बड़ी अनभिज्ञा।... चण्डीदास की राधिका—प्रथम ही उन्मादिनी वेश में आती हैं; प्रेम के मलय-समीर में उनका विकास हुआ है। इसके बाद प्रेम की विह्वलता, कितना कातर अश्रु-सम्पात, कितना दुःख-निवेदन, कितनी कातरोक्ति! प्रेम के दुःख का परिशोध है अभिमान, किन्तु वह तो केवला आत्मबंचना है। चण्डीदास की राधा में मान करने की क्षमता भी नहीं है। दत्तों इन्द्रिय तो मुग्ध है, मन मान करे कैसे? यह अपूर्व तन्मयता है।" धन्य हो चण्डीदास! तुम्हारी कविता धन्य है, तुम्हारी राधा धन्य हैं, तुम्हारे कृष्ण धन्य है और धन्य हैं हम लोग जो तुम्हारे साहित्य-पीयूष का पान कर सकते हैं।

2. सूरदास की राधा

जयदेव कहते हैं कि "यदि हरि-स्मरण में मन सरस हो, यदि विलास-कला में वृत्तुद्धन हो, तो जयदेव की मधुर, कोमल, कान्त पदावली को सुनो":

यदि हरिस्मरणे सरसं मनो यदि विलासकलासु कुतूहलम्।

मधुरकोमलकान्तपदावली शृणु तदा जयदेवसरस्वतीम्।

और कोई भी रसिक जिसने इस सरस्वती का रसास्वादन किया है, जयदेव की वात में रसी-भर भी सन्देह नहीं करेगा। जयदेव की राधा विलास-कला के कुतूहल को निःसन्देह दूर कर सकती हैं। विद्यापति की नवीन प्रेम-भरी कविता भी आपके इस कुतूहल को दूर कर सकती है। उसके गज-गमन से, उसके अपांग-वीक्षण से, उसके इन्द्रजाली पुष्पवाणों से, उसके चम्पे के फूलों की रस्सी जैसे बाहु-पाश से, उसके मुमधुर रस से, उसके शरद्वन्द्याभ मुग-मण्डल से, जगत्पति का मनोमयूर नाच उठना है। उस अकाम की कामना पूरी हो जाती है:

गति कामिनी गजहु गामिनी बिहसि पसटि निहारि।

इन्द्रजालक बुसुम सामरु कुहक भेलि घर नारि।

जोरि भुज जुग मोरि बेढल ततहि वयन सुछन्द ।

दाम चम्पके काम पूजल जैसे शारद चन्द ।

पर चण्डीदास की राधा में ये सब बातें बहुत कम हैं। उस मक्खन की पुतली को गलते देर नहीं। कान्ह ही उसके प्राण है, कान्ह ही जाति, कान्ह ही जीवन। कान्ह उसकी दोनों आँखों की तारा है। वह प्राण से भी अधिक हृदय की पुतली हैं जिसके खो जाने की आशंका उन्हें क्षण-क्षण पर व्याकुल कर देती है :

कानू से जोवन जाति प्रान धन, ए दुटि आँखिर तारा ।

परान अधिक हियार पुतली निमिखे-निमिखे हारा ।

विद्यापति की राधा ईषदुद्भिन्नयौवना है, जयदेव की पूर्ण विलासवती, प्रगल्भा और चण्डीदास की राधा उन्मादमयी, मोम की पुतली। ते तीनों ही धन्य हैं; पर और भी धन्य है वह बाल-किशोरी, वह 'लाल की बतरस लालच से मुरली सुका' धरनेवाली, वह 'आँख-मिचोनी मे चड़ीरी आँखियान के कारण बदनाम' बरसाने की छद्मीली वृषभानु-सली। वह बालिका है, वह किशोरी है, वह ग्वालिनी है, वह ब्रजरानी है। शोभा उस पर सौ जान से निसार है, शृंगार उसका गुलाम है, त्रैलोक्यनाथ उसकी आँखों की कोर के मुहताज हैं, फिर भी वह तद्गत-प्राणा है। विरह में वह कष्टा की मूर्ति है, मिलन में लीला का अवतार। प्रेमी के सामने वह सरल है; गाती है, नाचती है, हिण्डोले पर झूलती है—अपने की एकदम झूल जाती है। प्रेम की गम्भीरता आनन्द-कल्लोल से भर जाती है, पर विरह में वह गम्भीर है और गोपियों की तरह उसमें उतावलापन नहीं रहता। वह सच्ची प्रेमिका है। सूरदास की राधा तीन लोक से न्यारी सृष्टि है—अपूर्व, अद्भुत, विचित्र। सुनिए, उसकी सौन्दर्य-कथा :

सुनि मोहन, तेरी प्राण पिमा को वरणौ नन्दकुमार ।

जो तुम आदि अन्त भेरो गुन मानहु यह उपकार ।

चंद्रमुखी भौहैं कलंक बिच चन्दन तिलक लिलार ।

मनु बेनी भुवंगिनी परसत स्रवत सुधा की धार ।

नैन मोन सरवर आनन में चंचल करत बिहार ।

मानो कनफूल चारा कौ रवकत बारंवार ।

बेसरि बनी सुभग नासा पर मुक्ता परम सुदार ।

मनु तिल-फूल अघर बिवाघर दुहैं बिच बूंद तुपार ।

सुठि सुठान छोड़ी अति सुंदर सुंदरता को सार ।

चितवत चुअत मुषा-रस मानो रहि गइ बूंद मेंझार ।

कंठसिरी उर पदिक विराजत गज-भोजिन के हार ।

दहिनावर्त देत मनु ध्रुव को मिलि नद्यत्र को मार ।

कुच-युग कुंभ सुडि रोमावलि नाभि सु हृद आपार ।

जनि जल सोरि सयो सो सविता जोवन गज भतवार ।

रतन-जटित गजरा बाजूबंद सोभा भुजनि अपार ।

लिए तुम्हारे साथ रहने को जी चाहता है—‘सूधी निपट देखियत तुमको तातें करियत साथ ।’ मगर ऐ मूरदास, इनको निपट सीधा न जानना, ये केवल बनवारी नहीं है, श्याम और श्यामा दोनों ही नागर और नागरी है, सुनते रहो इनकी मिलन कथा—‘मूर श्याम नागर उत राधा नागरि दोउ मिलि गाय ।’

फिर धीरे-धीरे यह प्रेम गाढ़ ने गाढ़तर हो जाता है। आँखों को विश्राम नहीं, सैन पर सैन चलते हैं, तिल-मात्र का वियोग भी असह्य हो उठता है। श्याम के प्रथम इशारे के मादक दर्शन में राधिका के कनक-कगोल घ्रीडा के आवेग से रक्तिम हो उठते हैं। यह प्रथम संकोच का उदय हुआ है। इसके पहले बहुत-से गुडियों के खेल सेले जा चुके हैं; परन्तु यह रवितमा तो आज ही की है। कितनी स्वर्गीय है यह :

कनक बदन सुद्धार सुन्दरी सकुचि भुल भुसकाइ ।

श्याम प्यारी नैन राखे अति बिसाल चलाइ ।

सूर प्रभु के बचन सुनि सुनि रही कुँवरि लजाइ ।

घर में अब अच्छा नहीं लगता, चित्त सब समय गोष्ठ में ही आबद्ध है, खान-पान भूल गया है, कभी हँसती है, कभी रोती है, माँ-बाप का भय भी लगा है, अब दोहनी लेकर गोष्ठ में जाने की बड़ी उत्कण्ठा है :

नागरि मन गई अरुजाइ ।

अति विरह तनु भई व्याकुल घर न नेकु सुहाइ ।

श्याम सुंदर मदनमोहन मोहिनी-सी लाइ ।

चित्त चचल कुँवरि राधा खान-पान भुलाइ ।

कबहुँ बिलपति कबहुँ विहँमति सकुचि रहति लजाइ ।

मातु पितु को त्रास मानति मन बिना भइ बाइ ।

जननि सो दोहनी मांगति वेगि दै री माइ ।

सूर प्रभु को खरिक मिलिहो गये मोहि बुलाइ ।

इधर श्याम भी दोहनी के लिए व्याकुल है। श्याम और श्यामा दोनों ही खरिक में दोहनी लिये पहुँच गये। नन्द ने कहा—‘दोनों यही खेलो, दूर न जाना। फिर क्या था, ‘जो रोगी की भावे, सो वैदा बतावे ।’ राधिका ने कहा, ‘सुनी तुमने नंद बाबा की बात ? खबरदार, मुझे छोड़के जाना मत, जरा भी हटे कि पकड़ लाऊँगी। अच्छा हुआ जो हमको सौप गये। अब तुम्हें मैं छोड़ने की नहीं। तुम्हारी बाँह पकड़के तुम्हारी रखवाली करूँगी, नहीं तो अम्मा खीझेंगी ।’ श्याम ने कहा—‘राधा, मेरी बाँह छोड़ दे !’ यह बाल-केल है। दोनों को पता नहीं कि वे किस ओर वहे जा रहे हैं। परन्तु, मूरदास से यह बात छिपी नहीं है कि यह भी प्रेम की घातें हैं—‘प्रेम, जो भविष्य में सान्द्र माधुर्य में परिणत होगा :

नन्द ववा की बात सुनी हरि ।

मोहि छाड़िकै कबहुँ जाहुगे त्याऊँगी तुमको धरि ।

भली भई तुम्हें सौपि गये मोहि जान न दैहो तुमको ।

बाँह तुम्हारी नेक न छड़िहो महारि खीझि है हमको ।

फूँदा सुभग फूल फूले मनु मदन विटप की डार ।
 छीन तक कटि किंकिनि की धुनि राजत अति क्षनकार ।
 मोर बाँधि बैठ्यो जनु दूलह भग्नय आसन तार ।
 जुगल जंघ जेहरि जराब की राजति परम उदार ।
 राजहंस गति चलति कृसोदरि अति नितम्ब के भार ।
 छिटकि रह्यो लहंगा रंग तनमुख सारी तन सुकुमार ।
 सूर सुअग सुगन्ध समूहनि भँवर करति गुंजार ।

सूरदास की राधा केवल विलासिनी नहीं हैं। श्रीकृष्ण के साथ उनका केवल युवाकाल का सम्बन्ध नहीं है, वे परकीया नायिका भी नहीं हैं। बहुत छोटी उम्र से वे श्रीकृष्ण के साथ गुड़ियों के खेल खेल चुकी हैं, घण्टों अपने घर न जाकर नन्द बाबा के घर में आँल-मिचौनी खेलकर समय काट चुकी हैं। उस बारीक्य में ही एक गाढ़ प्रेम का आभास पाया जाता है जो खेल में, हँसी में, मान में, अपमान में, रोदन में विचित्र भाव से विकसित हो उठा है। पहले ही दिन जब बालक कृष्ण खेलने के लिए ब्रज की गलियों में निकलते हैं, इस अल्पवयस्वा सखी को देखकर रीझ जाते हैं, नैन नैनों से मिल जाते हैं, ठगौरी पड़ जाती है—वह स्वर्गीय प्रेम है, वासना से रहित, निर्मल, विमृद्ध :

खेलन हरि निकसे ब्रज सोरी ।
 कटि कछनी पीतावर ओढ़े हाथ लिये भौरा चक डोरी ।
 मोर मुकुट कुंडल सवनन वर दसन दमक दामिनि छबि धोरी ।
 गये स्पाम रवि-सनया के तट अंग लसति चन्दन की सोरी ।
 औचक ही देखी तहँ राधा नयन बिसाल भाल दिये रोरी ।
 नील बसन फरिया कटि पहिरे बेनी पीठ हलति झकझोरी ।
 संग लरिकनी चलि इन आवति दिन धोरी अति छबि तन गोरी ।
 सूर स्पाम देखत ही रीझे नैन नैन मिलि परी डगोरी ।

यह पहला दर्शन था। श्याम ने श्यामा को देखा। कैसा सुन्दर था वह रूप ! गौरा शरीर, नीला वस्त्र और पीठ पर वेणी। अल्पवयस, आँखें विशाल और माथे पर रोरी। श्याम की आँखें श्यामा की आँखों में अटक गयी। यह उलझन युवा-अवस्था की नहीं थी जिसमें बाक्य रुढ़ हो जाते हैं; यह बाल्यकाल की स्वर्गीय उलझन थी, जिसमें न शिक्षक है, न संकोच। श्याम ने कहा—क्योंजी, तुम हमारे साथ खेलने क्यों नहीं चलती, हम तुम्हारा कुछ चुरा लेंगे ?—‘तुम्हरो कहा चोरि हम लहैं खेलन बली संग मिलि जोरी ।’ और फिर :

प्रथम सनेह दुहुँन मन जान्यो ।

सैन सैन कीनी सब बाले गुप्त प्रीति सिमुता प्रगटान्यो ।

श्याम ने कहा—सखी, हमारे घर आकर मुझे खेलने को बुला लेना। तुम्हें चपभानु बाबा की सीगन्ध, सुबह-शाम एक बार जरूर आना—‘तुमहि सौह बृष-भानु बवा की प्रात-साँझ एक फेर ।’ हाँ जी, तुम बड़ी सीधी जान पड़ती हो, इस-

लिए तुम्हारे साथ रहने को जी चाहता है—'सूधी निपट देखियत तुमको तातें करियत साथ।' मगर ऐ सूरदास, इनको निपट सीधा न जानना, ये केवल बनवारी नहीं है, श्याम और श्यामा दोनों ही नागर और नागरी है, सुनते रहो इनकी मिलन कथा—'सूर श्याम नागर उत राधा नागरि दोउ मिलि गाथ।'।

फिर धीरे-धीरे यह प्रेम गाढ़ से गाढ़तर हो जाता है। आँखों को विश्राम नहीं, सैन पर सैन चलते हैं, तिल-मात्र का वियोग भी अमह्य हो उठता है। श्याम के प्रथम इशारे के बादर दर्शन से राधिका के कनक-कपोल ब्रीड़ा के आवेग से रक्तम हो उठते हैं। यह प्रथम संकोच का उदय हुआ है। इसके पहले बहुत-से गुडियों के सेल खेले जा चुके हैं; परन्तु यह रजितमा तो आज ही की है। कितनी स्वर्गीय है यह :

कनक बदन सुन्दर सुन्दरी सकुचि मुख मुसकाइ ।

स्याम प्यारी नैन राचे अति विसाल चलाइ ।

सूर प्रभु के बचन सुनि सुनि रही कुँवरि मजाइ ।

घर में अब अच्छा नहीं लगता, चित्त सब समय गोष्ठ में ही आबद्ध है, खान-पान भूल गया है, कभी हँसती है, कभी रोती है, माँ-श्याप का भय भी लगा है, अब दोहनी लेकर गोष्ठ में जाने की बड़ी उत्कण्ठा है :

नागरि मन गई अरुलाइ ।

अति विग्रह तनु भई व्याकुल घर न नेकु सुहाइ ।

स्याम सुंदर मदनमोहन मोहिनी-सी लाइ ।

चित्त चंचल कुँवरि राधा खान-पान भुलाइ ।

कबहुँ बिलपति कबहुँ विहँसति सकुचि रहति सजाइ ।

मातु पितु को आस मानति मन बिना भइ बाइ ।

जननि सों दोहनी मांगति बेगि दै री माइ ।

सूर प्रभु की खरि क मिलिहीं गये मोहि बुलाइ ।

इधर श्याम भी दोहनी के लिए व्याकुल है। श्याम और श्यामा दोनों ही खरि क में दोहनी लिये पहुँच गये। नन्द ने कहा—दोनों यही खेलो, दूर न जाना। फिर क्या था, 'जो रोगी की भावे, सो वंदा बतावे।' राधिका ने कहा, 'सुनो तुमने नंद बाबा की बात? खबरदार, मुझे छोड़के जाना मत, जरा भी हटे कि पकड़ लाऊँगी। अच्छा हुआ जो हमको सौंप गये। अब तुम्हें मैं छोड़ने की नहीं। तुम्हारी बाँह पकड़के तुम्हारी रखवाली करूँगी, नहीं तो अम्मा खीझेंगी।' श्याम ने कहा—'राधा, मेरी बाँह छोड़ दे।' यह बाल-केल है। दोनों को पता नहीं कि वे किस ओर बहे जा रहे हैं। परन्तु, सूरदास से यह बात छिपी नहीं है कि यह भी प्रेम की घात है—प्रेम, जो भविष्य में सान्द्र माधुर्य में परिणत होगा :

नन्द बाबा की बात सुनो हरि ।

मोहि छाड़िके कबहुँ जाहुगे ल्याऊँगी तुमको धरि ।

भली भई तुम्हें सौंपि गये मोहि जान न दैही तुमको ।

बाँह तुम्हारी नेक न छड़िहो महरि खीझि है हमको ।

मेरी बाँहि छाँड़ि दै राधा कर न उपरफट वातें ।

सूर स्वाम नागर नागरि सों करत प्रेम की घातें ।

धन्य हो सूरदास ! तुम्हारी भविष्यद्वाणी सच निकली । उस मेघ-मेदुर सन्ध्या को नन्द ने राधिका से कहा—बेटी, स्वाम को घर ले जा । दोनों ने सपन कुंज का रास्ता लिया :

गगन घहराइ जुरी घटा कारी ।

पोन झरझोर, चपला चमकि चहुँ ओर, मुवन तन चित नन्द डरत भारी ।

कह्यो वृषभानु की कुँवरि सों बोलिकै राधिका कान्ह घर लिए जा री ।

दोऊ घर जाहु संग गगन भयो स्वाम रंग कुँवर कर गह्यो वृषभानु वारी ।

गये बन घन और नवल नन्दकिशोर नवल राधा नये कुंज भारी ।

अंग पुलकित भये मदन तिन तन जए मूर प्रभु स्वाम स्वामा विहारी ॥

इस प्रकार 'नवल गुपाल नवेली राधा नये प्रेम-रस पागे' और इस नये प्रेम की धारा-सार वर्षा से सूरसागर उद्वेलित हो उठा है :

कवहुँक बैठि अंस मुज धरिकै पीक कपोलनि दागे ।

अति रस-रासि लुटावत लूटत लालच नगे मभागे ॥

×

×

×

अपनी भुजा स्वाम भुज ऊपरि स्वाम भुजा अपने उर धरिया ।

यो लपटाइ रहे उर-उर ज्यों मरकत मणि कंचन में जरिया ॥

×

×

×

चूमत अंग परसपर जनु जुग चंद करत हित वार ।

रसन दसन भरि चापि चतुर अति करत रंग विस्तार ॥

यही सूरदास विद्यापति और चण्डीदास की समान भूमि पर आते हैं । विद्यापति की राधा और चण्डीदास की राधा इसके पहले नहीं दिखायी देती । बाल-केलि की वर्णना में सूरदास अकेले हैं—unique । पर इस समान भूमि पर भी सूरदास की अपनी विशेषता है । राधा और कृष्ण का मिलन एकदम अनूठा है । इसमें चिन्ता नहीं, आशंका नहीं, भीति नहीं । चण्डीदास की राधा मिलन में भी विरह के आस से भीत हो उठती है, पद-पद पर विरह का भय, कलंक का भय, जुदाई की अलन ! यही भय बराबर मन में लगा रहता है कि न जाने कान्ह का प्रेम कब तिल-भर के लिए भी छूट जायगा :

एइ भय उठे मने एइ भय ठठे ।

ना जानि कानूर प्रेम तिले जानि छुटे ॥

प्रेमी को देखकर अभी-अभी हृदय जुड़ा जाता है, पर दूसरे ही क्षण काँप उठता

1. सुलनीय...

येधर्मदुरमन्वरं वनमुवः श्यामास्तमान्दुर्धनवतं

भीदरयं ह्यमेव सदिमं राधे मुहं प्रापय ।

इत्थं नन्दनिदेशतत्त्वचिन्तयोः प्रत्यङ्गकृज्जुर्म

राधा-भाष्यदीर्घयन्ति यमुनाकूले रदः केवयः ॥ —जयदेव

है उसकी अमंगल की आशंका से। ऐ सखियो, श्याम अंग के शीतल पवन-स्पर्श से मेरा हृदय शीतल हो गया, तुम लोग यमुना-जल में स्नान करो ताकि उस पुष्प-फल से मेरे प्यारे का सारा अमंगल दूर हो जाय।

सई जुड़ाइल मोर हिया,

श्याम अंगेर शीतल पवन ताहार परस पाइया।

तोरा सखिगन करह सिनान आनि यमुना नीरे।

आमार बन्धुर यत अमंगल सकल याउक दूरे।

उधर विद्यापति की राधा प्रिय-मिलन का वर्णन करते-करते आनन्द-गद्गद हो उठती हैं, वह पिया की पिरीति कह भी नहीं सकती। अफसोस, ब्रह्मा ने उन्हें साखो मुंह नहीं दिये। कैसी है वह प्रीति? "पिया ने मुझे हाथ पकड़कर गोद में बैठाया और मेरे शरीर में सुगन्ध और चन्दन का लेप किया। अपने हृदय की मालती-माला उतारकर यत्नपूर्वक मेरे कण्ठ में पहना दी। अनुपम रूप से मेरे लम्बे केस बाँध दिये, उसमें चम्पे के फूलों की रस्ती लपेट दी। मधुर-मधुर दृष्टि से मुंह निहारने लगा, आनन्द-वाष्प से उसकी आँखें भर आयी।" विद्यापति कहते हैं कि यह प्रसंग चलाते समय राधिका रात के रस-रंग में भूल गयी:

पियाक पिरीति हम कहइ नइ पार,

लाख बयान बिहि ना देखि हमार।

करे धरि पिया मोर बइठावल कोर,

सुगन्धि चन्दने तनु लेपक मोर।

आपन मालति माला हियासे उतारि,

कंठे पहिरावल यतने हमारि।

फूल कवरी बान्धई अनुपाम,

ताहे बेड़यल चम्पक दाम।

मधुर-मधुर दिठि हेरय बयान,

आनन्द जले परिपूरल नयान।

भनय विद्यापति इह परसंग,

धनि भूलल कह इते रजनी क रंग ॥

मगर समग्र सूर-साहित्य में एक स्थान पर भी शायद राधिका का इस प्रकार का उच्छ्वसित रूप नहीं मिलेगा। प्रेम की उस आकण्ठपूर्ण कलश्री में कभी भी छलक नहीं आयी। क्षण-भर के लिए विद्यापति की समान भूमि पर आकर सूरदास फिर अपने स्वाभाविक मार्ग पर आ जाते हैं। वही दिन-भर कृष्ण के साथ हास-विलास, मुरली की चोरी, माखन की बँटाई और आँखों की लड़ाई। यशोदा राधिका का वेश सँवार देती हैं, कृष्ण के साथ खेलने की आज्ञा देती हैं, युगल-मूर्ति का सारा दिन हँसी-खुशी में कट जाता है। न अमंगल की आशंका है, न प्रेम का उच्छ्वास, यह सृष्टि अद्भुत है। राधिका देर से घर पहुँचती हैं, माता को नये प्रेम का सन्देश होता है; माता डाँटती है:

ताहि कह्यो सुख दै चलि हरि को ही आवति हों पाछे।

और फिर वह शृंगार किया—जिसका नाम !

रत्न-जटित गजरा बाजुबंद शोभा भुजन अपार

फूँदा सुभग फूल फूले मनों मदन विटप की डार।

छिटकि रह्यो लहंगा रँग ता सँग तन सुखवत सुकुमार

सूर सुअंग सुगंध समूहनि भँवर करत गुजार।

मगर इस मान की सारी दृढ़ता इस विस्वास पर निर्भर है कि कृष्ण उनके हैं और उन्हीं के हैं। यही मानिनी कृष्ण के मथुरा-गमन के बाद :

आजु रैनि नहि नीद परी।

जागत गनत गगन के तारे रसना रटत गोविंद हरी।

वह चितवन वह रथ की बैठन जब अकूर की बाँह गही।

चितवत रही ठगी-सी ठाढ़ी कहि न सकति कछु काम-दही।

इतनी मन व्याकुल भयो सजनी आरज पंथहु ते बिडरी।

सूरदास प्रभु जहाँ सिधारे कितिक दूर मथुरा नगरी।

सूरदास की राधा का हृदय-सौन्दर्य देखना हो तो उद्धव का प्रसंग देखिए। गोपियों ने क्या-क्या नहीं कहा ? कृष्ण को भी कहा, उद्धव को भी कहा। बेचारे भौरे की तो दुर्गति ही कर डाली। पर हाय, राधिका ने क्या कहा ? उस बरसाने की चोरटी ने कुछ भी नहीं कहा—कुछ भी नहीं। उद्धव के रथ को देखकर गोपियों ने समझा था, श्यामसुन्दर आ गये। एक दौड़ी-दौड़ी राधिका के पास भी पहुँची। राधा ने सुना पर दौड़ी नहीं गयीं—चुप-सी रह गयी। उद्धव जब लौटकर मथुरा गये तो उन्होंने समाचार कहते समय कह दिया कि मेरा रथ देखकर गोपियाँ दौड़ी; सबके आगे थी राधा :

एक सखी उनमें जो राधा जब ही इहँ ते गयो।

तव ब्रजराज, सहित गोपी गन आगे ह्वै जो लयो।

पर यह उनकी भूल थी। बाद में उन्होंने कहा कि राधिका दरवाजे पर खड़ी थी। जो मानिनी अपने मान में इतनी दृढ़ रही वह दो कदम भी आगे न बढ़ सकी। हाय :

चलत चरन गहि रही गई गिरि, स्वेद सलिल भयभीनी

छूटी बट भुज फूटी बलया टूटी सर फटी कंचुक सीनी।

और :

जब सँदेसा कहन सुंदरि गवन मो तन कीन।

खसी मुद्रा चरन अरुझी गिरी भुवि बलहीन।

कंठ बचन न बोलि आवै हृदय परिहस भीन।

नैन जल भरि रोइ दीनो असित आपद दीन।

उठी चहुरि भँभारि भट ज्यों परम साहम कीन।

गूर, प्रभु कल्याण ऐसे जिवहि आना सीन।

काहे को तुम जहँ तँह डोलति हमको अतिहि लजावति ।

अपने कुल की खबर करो धौं सकुच नहीं जिय आवति ।

मगर प्रेम गाढ़ मे गाढ़तर होता जाता है । पनघट पर ठठोली होती है, रास्ते मे छेड़छाड़, पर कही भी यह प्रेम उच्छ्वास के रूप में फूट नहीं पड़ता । मानो इन सारी लीलाओं मे कोई विचित्रता नहीं, मानो ये इतनी स्वाभाविक बातें हैं कि कभी किसी मे कहने की कोई आवश्यकता नहीं । बिना किसी हिचकिचाहट के ज़ोर देकर कहा जा सकता है कि इस प्रकार का अपने-आपमें भरपूर प्रेम मूरदास की ही लेखनी की करामात है । प्रेम के सवा लाग गानों का समुद्र एक बार भी उद्वेलित नहीं हुआ, कहीं भी निर्मयाँद नहीं हुआ ! चाँद के संयोग में वह उफन उठता है, पर उद्वेलित नहीं होना, विरह मे वह तरंग-लोल हो जाता है, पर मर्यादा नहीं त्यागता । विरह के दो-चार पदों को देकर हम इस बात की मयार्थता की जाँच करेंगे ।

‘मूरसागर’ पर एक सरगरी निगाह डोड़ाने पर भी यह स्पष्ट हो जायगा कि मूरदास की राधिका न तो विलागिनी है और न ग्वालिन । इन दोनों रूपों का एक विचित्र सामंजस्य ही मानो मूरदास का अभीष्ट प्रतिपाद्य है । राधा जब कृष्ण के साथ खेलती है, हँसती है, रोती है, छेड़छाड़ करती है तो एक शुद्ध प्रेममयी के रूप मे दिखायी देती है । यद्यपि मूरदास इस बाल-लीला के भावों रूप की ओर इशारा कर देने मे कभी नहीं चूकते । कृष्ण माता से कहते हैं—“माँ, राधिका बड़ी चोर है, हमारी मुरली चुरा ले जायगी, इसे सम्हालके रख ।” यमोदा कह उठती है—“मेरे लाल के प्राण खिलौना ऐसों को ले जँहे री ।” इसी तरह राधिका अपनी माँ से कहती है—“माँ, भारी दुष्ट है वह कान्ह, सारा दही ढरका देता है, मैं उस रास्ते नहीं जाऊँगी ।” माँ बोल उठती है—“पमा हुआ, दही की बया कमी है, तू उदास न हो ।” पर मूरदास दोनों ही जगह अपने पाठकों को आगाह कर देते हैं कि इनकी बात सुनते रहो, ये दोनों ही नागर है ! राधा मान करती है । हजार मताने पर नहीं मानती । दूसरियाँ थक जाती है, कृष्ण मूर्च्छित हो जाते हैं, पर यह मान उनके मान का नहीं रहता । चण्डीदास की राधिका इसके बहुत पहले पानी-पानी हो गयी होती—कह उठती, छि-छि, इस दारुण मान के लिए मैंने प्यारे को तो दिया था, श्यामसुन्दर के मनोहर रूप को देसकर जी में जी आया !

छि छि दारुण मानेर लागिया बंधूने हाराये छिलास

श्यामसुन्दर रूप मनोहर देखिया परान पेतास ।

विद्यापति की राधा कृष्ण को देखते ही गद्गद हो उठती :

दुहु मुँह हेरइत दुहु भेल घन्य ।

परन्तु मूरदास की राधा मानिनी है—दारुण मानिनी । इस मानिनी ने ज्यों ही सुना कि कृष्ण दरवाजे पर से लौटे जा रहे है, वस सारा मान मंग हो गया । परन्तु मान भंग होते ही दौड़के मिल नहीं गयी । प्रिय को प्रसन्न करना ही है तो जरा अच्छी तरह सजकर क्यों न चला जाय । इतनी देर तक उन्होंने प्रतीक्षा की है, जरा और कर लेंगे । राधिका श्रृंगार करने लगती है और सखी से सन्देश कह देती है :

ताहि कह्यो सुख दै चलि हरि को हो आवति हो पाछे ।

और फिर वह शृंगार किया—जिसका नाम !

रत्न-जटित गजरा बाजूबंद शोभा भुजन अपार

फूँदा सुभग फूल फूले मनो मदन विटप की डार ।

छिटकि रह्यो लहँगा रँग ता सँग तन सुखवत सुकुमार

सूर सुअंग सुगंध समूहनि भँवर करत गुजार ।

मगर इस मान की सारी दृढ़ता इस विश्वास पर निर्भर है कि कृष्ण उनके ?
और उन्हीं के है । यही मानिनी कृष्ण के मथुरा-गमन के बाद :

आजु रैनि नहि नीद परी ।

जागत गनत गगन के तारे रसना रटत गोविंद हरी ।

वह चितवन वह रय की बैठन जब अक्रूर की बाँह गही ।

चितवत रही ठगी-सी ठाढ़ी कहि न सकति कछु काम-दही ।

इतनी मन व्याकुल भयो सजनी आरज पंथहु ते बिडरी ।

भूरदास प्रभु जहाँ सिधारे कितिक दूर मथुरा नगरी ।

सूरदास की राधा का हृदय-सौन्दर्य देखना हो तो उड्डव का प्रसंग देखिए । गोपियों ने क्या-क्या नहीं कहा ? कृष्ण को भी कहा, उड्डव को भी कहा । बेचारे भौरे की तो दुर्गति ही कर डाली । पर हाय, राधिका ने क्या कहा ? उस बरमाने की चोरटी ने कुछ भी नहीं कहा—कुछ भी नहीं । उड्डव के रथ को देखकर गोपियों ने समझा था, श्यामसुन्दर आ गये । एक दोड़ी-दोड़ी राधिका के पाम भी पहुँची । राधा ने सुना पर दोड़ी नहीं गर्यी—चुप-सी रह गयी । उड्डव जब लौटकर मथुरा गये तो उन्होंने समाचार कहते समय कह दिया कि मेरा रथ देखकर गोपियाँ दोड़ी ; सबके आगे थी राधा :

एक मखी उनमें जो राधा जब हो इहँ ते गयी ।

तब ब्रजराज, सहित गोपी गन आगे ह्वँ जो सयी ।

पर यह उनकी भूल थी । बाद में उन्होंने कहा कि राधिका दरवाजे पर गड़ी थी । जो मानिनी अपने मान में इतनी दृढ़ रही वह दो कदम भी आगे न बढ़ सकी । हाय :

चलत चरन गहि रही गई गिरि, स्वेद मलिल भयभीनी

छूटी बट भुज फूटी बलया टूटी तर फटी कंचुक्र झोनी ।

और :

जब संदेगा कहन सुदरि गवन मो तन कीन ।

रसो मुद्रा चरन अरझी गिरी भुवि बलहीन ।

कंठ बचन न बोलि आयँ हृदय परिहग भोन ।

नैन जल भरि रोइ दोनो अगिन आपद दोन ।

उठी बहुरि भँभारि भट ज्यो परम माहग बोन ।

गूर, प्रभु वन्याण ऐने जिवहि आमा नीन ।

यह है वह प्रेम-सागर जिसमें कभी चंचलता नहीं आयी। जिन आँखों को देख-कर कितनी ही बार नट-नागर मूर्च्छित हो पड़े थे—'कहूँ मुरली कहूँ लकुट पर्यो अरु कहूँ पट कहूँ चन्द्रिका गौर।' जिस दशा को देखकर चकित सूर ने पूछा था—'राधे तेरे नैन किधों री बान ?' उन्हीं आँखों को उद्धव ने किस रूप में देखा ?—

'देखी मैं लोचन चुअत अचेत।'
'उमैनि चले दोऊ नैन बिसालः'
'नैन घट घटत न एक घरी।'
'नैननि होइ बदी बरसा सों।'

श्रीर :

तुम्हारे बिरह अजलाय राधिका नैनन नदी बढ़ी।

लीने जात निमेष कूद दोउ एते मान चंडी।

परन्तु इस व्याकुल विरहिणी का कोई भी सन्देशा उद्धव न कह सके। प्रियतम के मित्र से आखिर राधा क्या कहती ! यह बात नहीं है कि राधिका के पास कोई सन्देशा नहीं था। उद्धव की जगह अगर अन्य कोई पथिक होता तो वे सन्देशा दे सकती थीं :

सुरति करि ह्वी की रोइ दियो।

पंथी एक देखि मारग में राधा बोलि लियो।

परन्तु सन्देशा कहते समय :

गद्गद कंठ हियो भरि आयो वचन कह्यो न दियो।

यह पंथी उद्धव नहीं था। सम्भालकर राधा ने जो सन्देशा दिया, उससे :

अपि द्वावा रोदित्यपि गलति वञ्जस्य हृदयम् !

क्या था वह सन्देशा ? यही कि,

इतनी बिनती सुनहु हमारी वारक हू पतिया लिखि दीजै।

चरन-कमल दरसन तब नोका करुना-सिंधु जगत जस लीजै।

यह केलि-कलावती का सन्देशा नहीं है, यह बिलासिनी का अनुरोध नहीं है, यह एकान्त आश्रित भक्त की करुण पुकार है। हाय, इस सन्देशे में कितनी करुणा है, कितनी विवशता है !

मूरदास प्रभु आस मिलन की एक बार आवन ब्रज कीजै।

पर उद्धव तो प्रिय के अपने मित्र थे। कालिदास ने कहा है कि स्वजन के सामने दुःख दरवाजा तोड़के निकल पड़ता है :

स्वजनस्य हि दुःखमग्रतो विवृतद्वारमिषोपनायते।

फिर ऐसी अवस्था में सन्देश क्या ?

गोपियों ने कृष्ण को दोष देना शुरू किया। प्रेम की साक्षात् मूर्ति यह ब्रज-सुन्दरी बोल उठी :

सखी री, हरिहि दोष जनि देहु।

ताते मन इतनी दुख पावत मेरोइ कषट सनेहु।

प्रेमी समझ सकता था और समझ सकती था 'सूर' जैसा सम्यग्दृष्टिसम्पन्न पारखी।

अन्त में महाराज श्रीकृष्ण रथ से उतरे। राधिका के भाग्य जगे। बहुत दिनों का खोया रत्न मिला। मगर बाधा नहीं गयी :

सूर देखि वा प्रभुता उनकी कहि नहि आवैं बात ।

श्रीकृष्ण ने इसे समझा, रुक्मिणी ने इसका अनुभव किया। पतिपरायण पट्ट-महिषी राधिका की वगल में बैठ गयीं—रानी की तरह नहीं, बहन की तरह। फिर अपने घर लीवा गयी, नाना भौति का आतिथ्य किया। अब सूरदास के प्रभु उस महल में पधारे जहाँ दोनों ठकुरानियाँ बैठी थी :

रुकमिनि राधा ऐसे भेंटी ।

जैसे बहुत दिनन की बिछुरी एक बाप की बेटी ।

एक मुभाउ एक बय दोऊ दोऊ हरि को प्यारी ।

एक प्रान मन एक दुहुँन को तन करि दीसत प्यारी ।

निज मन्दिर लै गई रुकमिनी पहुनाई-विधि ठानी ।

सूरदास प्रभु तहें पग धारे जहें दोऊ ठकुरानी ।

और फिर :

राधा माधव भेंट भई ।

दोनों एक-दूसरे की चिन्ता में तन्मय हो गये, तद्रूप हो गये। जैसे भ्रमरी की अनवरत चिन्ता करनेवाला कीट भी भ्रमरी हो जाता है। राधा माधव बन गयी और माधव राधा। माधव राधा के रंग में रँग गये, राधा माधव के और हँसकर माधव बोले—हममें तुममें अन्तर क्या है ?

राधा माधव भेंट भई ।

राधा माधव माधव राधा कीट-भुंग-गति हूँ जु गई ।

माधव राधा के रंग राँचे राधा माधव रंग रई ।

माधो राधा प्रीति निरन्तर रसना करि सो कहि न गई ।

विहँसि कह्यो हम तुम नहि अन्तर यह कहि कै उन ब्रज पठई ।

सूरदास प्रभु राधा-माधव ब्रज विहार नित नई-नई ।¹

भगवान् तो बोले; पर, हाय, राधा ने क्या कहा ? बरसाने की उस मुसर वाला के मुँह में शब्द नहीं थे। प्रियतम के जाने पर पछताकर रह गयीं :

1. तुलनाय—

शेरेक धरल परे बंधुआ निमल घरे राधितार अन्तरे उल्लास ।

हारनिधि पादनु वनि, सदा हृदये सुनि, राखिने ना सहे लपकान ।

X

X

X

निमल हुनै तातु कि ना लग्य ।

षारो पादनु धौद, पाँन्या रिगीनि धौद, बसनिनी पावन मयुन ।

रग भरे हुनु ठनु, धर-धर बाँध, क्षोभ हुनै दोहा आवेगे भोर ।

इन्द्र मिरने भाँचि, निषादन अनन, पावन विरहः ओर ॥

—पद्मीश

करत कछु नाहीं आजु बनी ।
हरि आए हो रही ठगी-सी जैसे चित्र घनी ॥
भासन हरपि हृदय नहि दीन्हो कमल कुटी अपनी ।
न्योछावर उर अरघ न नैननि जल-धारा जु बनी ॥
मंचुकि ते कुच-कलस प्रकटि ह्वै टूटि न तरक तनी ।
अब उपजी अति लाज मनहि मन समुझत निज करनी ॥
मुख देखत न्यारी-सी रहि गई बिनु बुधि मति सजनी ।
तदपि सूर मेरी यह जड़ता मंगल माहि गनी ॥

यह हैं सूरदास की राधा ! भारतवर्ष के किसी कवि ने राधा का वर्णन इस पूर्णता के साथ नहीं किया । बाल-प्रेम की चंचल लीलाओं की इस प्रकार की परिणति सचमुच आश्चर्यजनक है । संयोग की रस-वर्षा के समय जिस तरह प्रेम की नदी बह रही थी, वियोग की आँच से वही प्रेम सान्द्र-गाढ़ हो उठा । सूरदास की यह सृष्टि अद्वितीय है । विश्वसाहित्य में ऐसी प्रेमिका नहीं है—नहीं है ।

३. सूरदास की यशोदा

‘भूरसागर’ की तुलना महाभारत से की जा सकती है । महाभारत कहानियों, घटनाओं, व्याख्यानो और उपदेशों का विद्यालय समुद्र है । ग्रन्थकार को किसी भी बात को कहने के लिए कोई जल्दी नहीं है । एक ही बात अगर दस बार भी कह दी गयी तो उसे क्षोभ नहीं होता । उसे बिल्कुल परवा नहीं है कि मूल क्या का मूल कहाँ छिन्न होता है और फिर कहाँ युक्त होता है । पर इन सारी कहानियों, घटनाओं आदि के कारण महाभारत इतना सजीव वाक्य हो गया है कि उसका सामान्य से सामान्य कोटि का पाठक विभिन्न चरित्रों की विशेषताओं को बता सकता है । एक बालक भी एक घटना का आभास पाकर कह सकता है कि इस विषय पर भीम, भीष्म, युधिष्ठिर, अर्जुन, दुर्योधन, शकुनि और द्रौपदी आदि के क्या मत होंगे । चरित्रों की इस विपिनस्थली का एक भी चरित्र दूसरे के साथ एक-रूप नहीं दीखता—coincide नहीं करता । ठीक यही बात ‘भूरसागर’ के सम्बन्ध में कही जा सकती है । सूरदास को समय की कमी नहीं है, वे एक की जगह दस पद पा सकते हैं, उन्हें कुछ भी त्वरा नहीं और कुछ भी हिचक नहीं । फल यह हुआ है कि उनकी राधा, उनके कृष्ण, उनकी यशोदा, उनके नन्द और उनके उदय अपना-अपना विचित्र व्यक्तित्व रखते हैं । गोपियों के अलग-अलग नाम लेकर उन्होंने नहीं कहा, पर अगर परिश्रम किया जाय तो ‘भूरसागर’ के पदों या इन प्रकार वर्गीकरण किया जा सकता है कि इन गोपियों में दग-चीन प्रवृत्ति की गोपियों मिल सकती हैं । ऐसा जान पड़ता है कि ग्रन्थकार ने अपने मन में अलग-अलग व्यक्तित्व की गोपियों कल्पित की हैं; पर जान-बूझकर उनका अलग-अलग नाम नहीं दिया ।

‘भूरसागर’ में गोपियों का इतना विस्तृत वर्णन है कि उनके स्त्री-चरित्र का

यह लालसा होति जिय मेरे बैठी देखत रँहो,
गाइ चराबन्ह कान्ह कुँवर सों कबहूँ भूलि न कैहो ।
करत अन्याव न दरजौ कबहूँ अरु माखन की चोरी,
अपने जियत नैन भरि देखो हरि हलधर की जोरी ।
दिवस चारि मिलि जाहु साँवरे कहियौ यहै सँदेसो,
अब की बेर आनि सुख दीजै, सूर मिटाय अँदेसो ।

—इत्यादि ।

इन छन्दों को चुनकर नहीं लिखा गया है । 'सूरसागर' इस प्रकार के रत्नों में आपाद-मस्तक लदा है । यशोदा के वहाने सूरदास ने मातृ-हृदय का ऐसा स्वाभाविक, सरल और हृदयग्राही चित्र खींचा है कि आश्चर्य होता है । 'माता' संसार का एक ऐसा पवित्र रहस्य है जिसे कवि के अतिरिक्त और किसी को व्याख्या करने का अधिकार नहीं । सूरदास जहाँ पुत्रवती-जननी के प्रेम-पेलव हृदय को छूने में समर्थ हुए हैं वहाँ वियोगिनी माता के करुण-विगलित हृदय को भी उसी सतकंता से छू सके हैं । पुत्र-वियोगिनी यशोदा वह माता है जो प्रेम की असीम उपलब्धि से परिपूर्ण है, वह प्रेम वियोग के रूप में परिवर्तित होकर कभी पूर्णता के किसी अंश को क्षुण्ण नहीं कर सका है ।

हमने ऊपर जो कुछ कहा है, वह सायद स्पष्ट नहीं हुआ । कुछ उदाहरण देकर उसे स्पष्ट किया जाय ।

यह संसार ससीम और असीम की लीलाभूमि है । हम अनन्त प्रवाह में बहते आ रहे हैं—युग-युगान्तर से, कहीं विराम नहीं, कहीं यकान नहीं । कितने प्रेमी हृदयों को हम छोड़ आये हैं, कितने को छोड़ जायेंगे, इसकी इयत्ता नहीं । इस वियोग की विराट् धारा का स्रोत वियुक्त प्रेमी के प्रति एकदम उदासीन है । वैष्णव कवियों ने इस सत्य की उपलब्धि की है श्रीकृष्ण की लीला में । श्रीकृष्ण परिपूर्ण है, अनन्त है, उदासीन है । यशोदा और राधिका, इस अनन्त वियोगरूपी दीर्घवृत्त के दो नाभि-केन्द्र हैं । ये सान्त हैं, अपूर्ण हैं और आसक्त हैं । वैष्णव मरमी कवि (mystic) अत्यन्त सहज भाव से इस अपरिपूर्णता की अनुभूति को प्रेम से भरता है । यही वैष्णव प्रेम का माहात्म्य है । सफल मरमी कलाकार वह है जिसने अपरिपूर्ण को प्रेम के द्वारा परिपूर्ण किया है और पूर्ण को उसके अभाव का अनुभवी । यशोदा का चित्रण करते समय सूरदास ने इस सहज परिपूर्णता को कभी क्षुण्ण होने नहीं दिया । यशोदा श्रीकृष्ण की उपस्थिति में परिपूर्ण प्रेममयी है । वे उन माताओं में नहीं हैं जो सन्तान की मंगल-आशा से सदा अश्रुपूर्ण आँखों से आकाश की ओर ताका करती हैं, 'हे देव-गण, जिसे पाया है उसे कहीं खो न दूँ ।' यह प्रेम-पूर्ण चित्र ठीक राधिका के समान ही उतरा है । सूरदास की राधिका, चण्डीदास की राधिका की भाँति, मिलन में वियोग की कल्पना से कहीं भी मिहर नहीं उठती । यशोदा भी ठीक उसी तरह स्नेह-पात्र की उपस्थिति में उसकी वृथा अमंगल आशंका से उद्भिन्न नहीं हो उठती । सूरदास की राधिका और यशोदा दोनों ही मिलन के साथ सोलह आना प्रेयसी

छबीले, मुरली नैकु बजाउ ।

बलि-बलि जात सखा यह कहि-कहि अघर मुधा-रस प्याउ ।

दुर्लभ जनम सहव बृन्दावन दुर्लभ प्रेमतरंग ।

ना जानिये बहुरि क्य हूँ है स्याम तिहारो सग ।

इस गान में ग्वाल-बालों को उपलक्षण भर करके मूरदास की आत्मा अपनी व्याकुलता प्रकट कर रही है। पनघट पर सखियों ने मुरली के विषय में जो कुछ कहा है, वह चाहे निन्दा हो या स्तुति, ईर्ष्या हो या प्रेम—सर्वत्र उसके पीछे एक अव्यक्त ध्वनि निकला करती है—‘छबीले, मुरली नैकु बजाउ’। मुरली के प्रति गोपियों की ईर्ष्या वैष्णव-साहित्य की एक अति परिचित घटना है, पर मूरदास ने इस ईर्ष्या के पीछे अपना व्याकुल व्यक्तित्व इस प्रकार बँटा दिया है जो बार-बार निकल पड़ता है; सखियों जब कहती हैं :

बाँसुरी बिधिहू ते परखीन ।

कहिये कहि आहिको ऐसो कियो जगत आधीन ।

घारि बदन उपदेस बिधाता थापी धिर चिर नीति ।

आठ बदन गरजति गरबीली क्यों चलि है यह रीति ।

बिपुल बिभूति लही चतुरानन एक कमल करि धान ।

हरिकर कमल जुगल पर बँठी बाइयो यह अभिमान ।

×

×

×

अघर मुधा पी कुल-व्रत टार्यो नही सिखा नहि ताग ।

तदपि सूर या नंद-मुवन को याही सो अनुराग ।

तो इन सारी बातों के पीछे से एक व्याकुल उत्सुकता चीत्कार कर उठती है—‘छबीले, मुरली नैकु बजाउ’। राधिका के बतरस में, गोपियों की तनातनी में, पनघट की छेड़छाड़ में, दानलीला के सवाल-जवाब में, एक अति झीनी झनकार उठा करती है—‘छबीले, मुरली नैकु बजाउ’। रास-लीला की वह आनन्द-केलि, जिसकी तुलना संसार में नहीं है, केवल एक मेरु-दण्ड के चारों ओर चक्कर लगा रही है—‘छबीले, मुरली नैकु बजाउ’।

ब्रजभाषा का कवि, तथापि मूरदास, ठोस रूप का उपासक है, इस रूपावरण के पीछे कही भी तुरीय-अरूप-सत्ता की ओर इशारा नहीं किया गया है, तथापि भक्त-कवि की व्याकुलता उसके पीछे किसी-न-किसी रूप में रह गयी है। ईसाई मरमियों के साथ मूरदास की तुलना करते समय हमने इस बात पर प्रकाश डालने की चेष्टा की है। इस स्थान पर हम यही कहना चाहते हैं कि अपने समस्त मिलन और वियोग के गानों में मूरदास की व्याकुलता छिपी पड़ी है। राधिका के अति निकटवर्ती श्रीकृष्ण कभी भी बृन्दावन में घरेलू आदमी से ऊपर नहीं गये। राधिका के साथ वे सर्वदा समान-भूमि पर ही क्रीड़ा कौतुक में मग्न रहे, परन्तु फिर भी भक्त-कवि ने इस सामीप्य में एक सुदूर का सुर भर दिया है। यह बात शायद अन-जान में हो गयी है, पर जो बात अनजान में हो जाती है, वही निश्चित रूप से



मन से उसी के स्पर्श पाने का प्रयासी हूँ। हे सुदूर, हे विपुल सुदूर, तुम तो व्याकुल वंशी बजाया करते हो, मेरे पंख नहीं हैं, एक जगह पड़ा हुआ हूँ, यह बात तो मैं भूल जाता हूँ।”

सूरदास की आत्मा सचमुच इन गानों के भीतर से, रह-रहकर, अत्यन्त व्याकुल भाव से कह उठती है—‘छबीले, मुरली नेंकु बजाउ’। ‘सूरसागर’ की आनन्द-केलि का केन्द्र-स्थल है—रास-लीला। गोपियों के पहुँचने पर श्रीकृष्ण उन्हें लौट जाने का उपदेश करते हैं :

भली यह तुम करी नाही अजहुँ घरफिरि जाहु

सूर प्रभु क्यों निडरि आई नहीं तुम्हरे नाहु।

यह सुनते ही गोपियों के बहाने सारा ‘सूरसागर’ अत्यन्त कातर व्याकुलता से चिल्ला उठता है :

छबीले, मुरली नेंकु बजाउ।

बड़ा ही मर्मस्पर्शी है यह दृश्य, जहाँ गोपियों का ‘रुदन जल नदी सम बहि चलयौ उरज बिच मनोँ गिरि फोरि सरिता पनारी’। गोपियों की विवश व्याकुलता का अनुमान करना भी कठिन है। हाम, ‘सूर सैन दै सरवस लूट्यौ मुरली लै-लै नाम बुलावत’। एक ही प्रार्थना है :

प्रीति वचन भौका करि राखो अंकम भरि बैठावहु।

सूर स्याम तुम विन गति नाही युवतिन पार लगावहु।

और इसके बाद की सारी प्रार्थनाओं को एक वाक्य में प्रतिफलित किया जा सकता है :

छबीले, मुरली नेंकु बजाउ।

×

×

×

अगर हमसे कोई पूछे कि ‘सूरसागर’ का केन्द्रीय वक्तव्य (central theme) क्या है तो बिना किसी हिचकिचाहट के चिल्ला उठेंगे :

छबीले, मुरली नेंकु बजाउ।

क्योंकि हमारा विश्वास है कि यह व्याकुल सूर इतने रंगों में अनुरंजित होकर जो ‘सूरसागर’ में आया है, वह आकस्मिक नहीं है। उसमें कवि का आवरण परिधान करके बैठा हुआ भवत गायक अपनी भर्मेवेदना गा रहा है :

दुर्लभ जनम दुर्लभ वृन्दावन दुर्लभ प्रेमतरंग।

ना जानिये बहुरिकव हूँ है स्याम तिहारो संग।

अतएव :

छबीले, मुरली नेंकु बजाउ।

5. सूरदास और नन्ददास की गोपियाँ

वैष्णव कवियों, विशेषकर भक्तों की कविता की आलोचना करना आग से तिलवाड़ करना है। सूरदास या नन्ददास कविता नहीं करते थे, भजन गाते थे।

वे साहित्य की सृष्टि करने के उद्देश्य से नहीं गाते थे; गाते थे साधना के लिए। साधना भी ब्रजतत्त्व की, जहाँ लौकिक रस वित्तुल विपर्यस्त हो जाते हैं। ब्रजतत्त्व में जो काम है, वही प्रेम है (भक्ति-प्रकरण देखिए); जो प्रेम है, वही राग है; जो राग है वही भक्ति है। इस ब्रजतत्त्व की आलोचना करने का अधिकार सबको नहीं है। हम लोग दुनियावी प्रेम और काम के समुद्र में आजीवन निमज्जित रहते हैं और मौके-वेमौके इन वैष्णव कवियों की प्रेम-लीला का गान सुनकर उन पर बरस पड़ते हैं। आज इस बीमवी शताब्दी के विस्फोट-युग में, जब कि कोई भी साधना स्थायी रूप से अप्रसार नहीं हो पाती (परिसिष्ट देखिए), हमने काम और प्रेम की परिभाषा की है और बड़े-बड़े तत्त्व खोज निकाले हैं! ब्रजतत्त्व का मर्मज्ञ भक्त विश्वास करता है कि वहाँ काम और प्रेम दो चीज नहीं हैं। इस युग के साहित्य-घूर इसे सब समझें या झूठ, यह यही समझकर भजन करता है। उसी प्रेम-तत्त्व की आलोचना में प्रवृत्त होते समय हम गोतोकवासी वैष्णव भक्त से प्रार्थना करते हैं कि 'हे वैष्णव कवि, तुम्हारी प्रेम-लीला का वास्तविक रहस्य न समझते हुए भी इतना हम जानते हैं कि यह हमारी काम और प्रेम की कल्पनाओं से परे है। उस मूल प्रेम-तत्त्व के सम्बन्ध में हम एकदम मोन रहेंगे। देखेंगे केवल उस प्रेम की दिशा—वह किधर से आया था। किधर गया था, यह प्रश्न हमारी आलोचना की अपेक्षा नहीं रखता। वह निश्चय ही राधिका-रानी और ब्रजराज की ओर चला गया था।'

सूरदास और नन्ददास, दोनों ही एक ही सम्प्रदाय के साधक थे, दोनों ने ही भक्तजनता के हृदय पर आसन पाया है और दोनों का समय करीब-करीब एक ही है। इन दोनों महात्माओं ने भ्रमर-गीत तथा उद्धव और गोपियों के संवाद लिखे हैं। इन संवादों में ज्ञान की अपेक्षा प्रेम का मार्ग सहज और महान् बताया गया है। योग और निर्गुण उपासना की जगह सगुण उपासना की महिमा प्रतिष्ठित की गयी है। दोनों संवादों के पात्र, कथा, विषय और प्रणाली एक ही है। दोनों संवादों का उद्देश्य भी एक ही है। अतः, यह देखना शायद अनुचित न होगा कि इन संवादों के वर्णित प्रेम-मार्गों में कुछ विशेषता है या नहीं।

नन्ददास की गोपियाँ सूरदास की गोपियों में अधिक तार्किक हैं। निर्गुण उपासना का प्रसंग हो या योग का, वे उद्धव की युक्तियों का इस खूबी से खण्डन कर देती हैं कि सिलाये-पढ़ाये उद्धव निरुपाय होकर दूसरा विषय छेड़ देते हैं। उद्धव कहते हैं :

जो उनके गुन होंय वेद क्यों नेत बखाने ।
निर्गुन सगुन आतमा रचि ऊपर मुख साने ।
वेद पुराननि खोजि कै पायी किन्हुं न एक ।
गुन ही के जो होहि गुन कहो अकास किहि टेक ।
सुनो ब्रजनाथरी ।

गोपियाँ जवाब देती हैं :

जो उनके गुन माँहि और गुन भये कहाँ ते ?
बीज बिना तरु जमें मोहिं तुम कहौ कहाँ ते ?
वा गुन की पट-छाँहरी माया दर्पन बीच ।
गुन ते गुन न्यारे भये अमल बारि जल कीच ।

सखा सुनु स्याम के :

उद्धव रास्ता न देखकर दूसरा तर्क उठाते हैं :

माया के गुन और और हरि के गुन जानौ ।
उन गुन को इन माँहि आनि काहे को सानौ ।
जाके गुन अरु रूप की जान न पायी भेद ।
ताते निर्गुन रूप को वदत उपनिपद वेद ।

उद्धव पहले कह गये थे कि उनके तो गुण ही नहीं हैं, अगर होते तो वेद नैति-
नैति क्यों कहते ? अब कहते हैं हरि के गुण कुछ और हैं, माया के और । माया के
गुणों को हरि में आरोप करना अच्छा नहीं । असल में हरि के गुण-रूप का भेद
समझकर ही वेद-उपनिषद् उन्हें निर्गुण कहते हैं ।

गोपियों ने इसका भी जवाब दिया :

वेदहु हरि के रूप स्वांस मुख से जो निसरै ।
कर्मक्रिया आसक्त सबै पिछली सुधि विसरै ।
कर्म मध्य दूँढै सबै किन्हूँ न पायी देख ।
कर्मरहित हो पाइये ताते प्रेम विसेख ।

सखा सुनु स्याम के ।

इस प्रकार तर्क में मन्ददास की गोपियाँ सदा उद्धव से बीस रहती हैं । परन्तु
सूरदास की गोपियाँ तर्क जानती ही नहीं । वे स्वीकार कर लेती हैं कि योग और
निर्गुण मार्ग बहुत अच्छा है, पर अवला ग्वालिनें, योग कैसे करेंगी ? मन्दनन्दन के
साथ जिन्होंने प्रत्यक्ष केलि की है उन्हें निर्गुण मानने की जरूरत क्या है ? तर्क वे
बिल्कुल नहीं जानती :

ऊधोजी हमहि न जोग सिखैये ।
जेहि उपदेस मिलै हरि हमको सो ब्रत नेम बतैये ।
मुक्ति रही घर बैठि आपने निर्गुण सुनि दुख पैये ।
जिहि सिर केस कुसुम भरि गूदे कैसे भस्म चढ़ैये ।
जानि-जानि सब मगन भये है आपुन आपु लखैये ।
सूरदास प्रभु सुनहु नवीं विधि बहुरि कि इहि ब्रज ऐये ।

×

×

×

ऊधो मन न भए दस-बीस ।

एक हुतो सो गयो स्याम संग को अवराधै ईस ?
इंद्री सिधिल भई केसी बिनु ज्यों देहो विन सीस ।

आसा लागि रहत तनु स्वासा जीवहि कौटि बरीस ।
 तुम तो सखा स्यामसुंदर के सकल जोग के ईस ।
 सूर हमारे नंद-नैदन विनु और नहीं जगदीस ।

X X X

राखो सब यह जोग अटपटो ऊघो पाई परी ।
 कहाँ रस रीति कहाँ तन सोधन मुनि-मुनि लाज मरी ।

सूरदास की गोपियों का एक ही तर्क है—ऊघो, योग की बात न सिसाओ । कुछ ऐसी बात बताओ जिससे प्यारे मिलें ! इस सादगी के सामने बड़े-बड़े तर्क-चूडामणि मौन हो जा सकते हैं, उद्धव तो फिर भी भवत थे ! स्वयं प्रेम की महिमा के कायल थे ! उद्धव जहाँ कुछ ज्ञान-कथा शुरू करते हैं, वहीं सरल प्रेम का ऐसा महासागर उमड़ पड़ता है कि जो कुछ कहा वह न जाने कहाँ बह जाता है । नाना रूप में एक ही बात सुनायी पड़ती है—योग और निर्गुण की बात मत कहो, श्याम से मिला दो ! नन्ददास के उद्धव को तर्क में परास्त होना पड़ता है, सूरदास के उद्धव अपना तर्क समझा ही नहीं पाते, उन्हें विजयी होने का मौका ही नहीं मिलता । नन्ददास की गोपियाँ युक्ति से प्रेम की महिमा स्थापित करती हैं, सूरदास की गोपियों के पास विरह का ऐसा खजाना है कि उसी को बाँटने से फुरसत नहीं मिलती, युक्ति और तर्क कौन करे ?

इस प्रसंग में कुब्जा के प्रति उपालम्भ भी ध्यान देने योग्य है । नन्ददास की गोपियाँ कुब्जा की खूब खबर लेती हैं । सूरदास की गोपियाँ भी निःस्वास फँककर एक बार कुब्जा का नाम लेती हैं और भाग्य को दोष देकर रह जाती हैं । नन्ददास की गोपियाँ कुब्जा का नाम स्मरण करते ही आपे से बाहर हो जाती हैं : . .

कोउ कहै रे मधुप तुम्हें लज्जा नहि आवै ।
 सखा तुम्हारो स्याम कूबरी-नाथ कहावै ।
 यह नीची पदवी हुती गोपीनाथ कहाय ।
 अब जदुकुल पावन भयो दासी जूठन खाय ।
 मरत कह बोल के ।

X X X

कोउ कहै हो मधुप स्याम जोगी तुम चेला ।
 कुब्जा तीरथ जाय कियो इंद्रिन को मेला ।
 मधुवन मुधि बिसराय कै आये गोकुल माहि ।
 इहाँ सब प्रेमी बसे तुमरो गाहक नाहि ।
 पधारो रावरे ।

X X X X

कोउ कहै रे मधुप होइ तुम सो जो संगी ।
 क्यों न होय तन स्याम सकल बाँतन चौरंगी ।

गोकुल में जोरी कोऊ पाई नाहि तुम्हारि ।
मदन त्रिमंगी आपु ही करी त्रिमंगी नारि ।
रूप गुन सील को ।

और इतना कह चुकने के बाद :

ता पाछे इक बार ही रुदित सकल व्रजनारि ।
हा करुनामय नाथ हा केसव कृष्ण मुरारि !
फाटि हियरौ चलयौ !

नन्ददास की ये गोपियाँ दुनिया को जानती है । वे प्रत्येक बात की छानबीन कर सकती हैं । कितनी कष्टाजनक कल्पना है यह ! प्रेम-मूर्ति गोपियों को छोड़कर करुणा-निधान भगवान् कुब्जा से प्रेम करने लगे ! यह सोचना भी भयानक है—फाटि हियरौ चलयौ ! उद्धव ने ठीक ही समझा .

ये सब प्रेमासक्त हैं कुल-लज्जा करि लोप ।

धन्य ए गोपिका ।

परन्तु सूरदास की गोपियाँ इतना सोच नहीं सकती । अपनी व्यथा के अपार समुद्र में आप ही डूबती-उतराती ये व्रजवालाएँ दूर तक की बात सोचने की फुरसत नहीं पाती । कही कुब्जा याद आ गयी तो उसका नाम लेकर एक बार लम्बी साँस छोड़कर फिर अपना ही चर्खा शुरू कर दिया—हाय ऊधो, नन्दनन्दन को भूलने की बात कह रहे हो ? तुम्हारी बात समझ में नहीं आती :

ऊधो, कहा हमारी चूक ।

बै गुन ये औगुन मुनि हरि के, हृदय उठत है हूक ।

बिन ही काज छाँड़ि गए मधुवन, हम घटि कहा करी ।

तन-मन-धन आतमा निवेदन, मोउ न चितहि धरी ।

रीझे जाइ सुन्दरी कुबिजहि इहि दुख आवत हाँसी ।

जद्यपि कूर कुरूप कुदरसन तद्यपि हम व्रजवासी ।

एते ऊपर प्राण रहत घट कहौ कान सौ कहिए ।

पूरव कर्म लिखे विधि अच्छर मूर सबै सो सहिए ।

× × ×

मधुप बिराने लोग बटाऊ ।

दिन दस रहे आपने स्वारथ तजि फिरि मिले न काऊ ।

प्रीतम हरि हमको सिधि पठई आयी जोग अगाऊ ।

हम को जोग भोग कृविजा की उहि कुल यहै सुभाऊ ।

जाग्यौ प्रेम नन्द-नन्दन को कीजै कौन उपाऊ ।

मूर स्याम कौ सरबस दीन्हो प्राण रहो कै जाऊ ।

× × ×

हम व्रजवाल गोपाल उपामी ।

ब्रह्म-ग्यान मुनि आवै होमी ।

व्रज में जोगकया लै आयी।

मन कुविजा कूबरहि दुरायी।

इस प्रकार दोनों महात्माओं के प्रेम में एक स्पष्ट अन्तर दिखायी देता है। नन्ददास का प्रेम भक्तिष्क की ओर से आता है, सूरदास का हृदय की ओर से। नन्ददास मुक्ति और तर्क को शुरु में ही नहीं भूल जाते, सूरदास के यहाँ भूलने न भूलने का सवाल ही नहीं है। वहाँ मुक्ति और तर्क है ही नहीं। नन्ददास की गोपियाँ प्रेम में बावरी है, तर्क में नहीं, उपासम्भ करने में भी नहीं, परन्तु सूरदास की गोपियाँ सब तरह से ओरी है।

सूरदास की विशेषता

1. गौड़ीय वैष्णव आलंकारिकों की गोपियाँ और सूरदास

गौड़ीय वैष्णवों के साथ सूरदास का क्या सम्बन्ध था, इस बात की चर्चा हम आगे करेंगे। यहाँ गौड़ीय वैष्णवों की नायिकाओं के साथ सूरदास की गोपियों की तुलना करेंगे। हमारा लक्ष्य सर्वदा सूरदास का विशेष दृष्टिकोण स्पष्ट करने की ओर होगा।

गौड़ीय वैष्णवों के अनुसार व्रज में दो तरह की नायिकाएँ थीं। कुछ स्वकीया और कुछ परकीया। भागवत में क्या आती है कि कुछ गोपियाँ श्रीकृष्ण को पति-रूप में पाने के लिए कात्यायनी का व्रत करती थीं। इनसे गान्धर्व विधि से श्रीकृष्ण ने विवाह किया था। ये स्वकीया थीं, बाकी परकीया।¹ राधा दूसरी श्रेणी में आती हैं। पर सूरदास राधिका को परकीया नहीं समझते। राधिका से श्रीकृष्ण का विवाह बड़ी धूमधाम के साथ होता है।² यही नहीं, राधिका भी और गोपियों की तरह श्रीकृष्ण को पति-रूप में पाने के लिए व्रत करती हैं।³

1. उज्ज्वलनीलमणिकिरण, पृ. 2-3

2. समस्तार्थक नारदमुनि शिष्य त्रिरचि जान ।

देव दुंदुभी मृदंग बजि बर निशान ॥

बारने मोरन बँधाइ हरि कीन्ह उछाह ।

व्रज की सब रीति भई बरसान व्याह । इत्यादि

3. निव सौ विनय करति कृपारि ।

जोरि कर मुख करति अस्तुनि बड़े श्रम त्रिपुरारि ।

वैष्णव आसंकारिकों ने 363 प्रकार की नायिकाओं के उदाहरण के लिए सैकड़ों नाम गिनाये हैं। 'सूरसागर' में इन गोपियों के नामों का कोई उल्लेख नहीं देस पड़ता। कुछ मुख्य नाम जैसे राधा, ललिता आदि ज़रूर आते हैं, पर अधिकांश गोपियाँ बिना नाम की ही हैं। 'उज्ज्वलनीलमणि' में गोपियों के स्वभाव और वस्त्राभूषण आदि के बारे में विस्तृत वर्णन है। उक्त ग्रन्थ का एक संक्षिप्त संस्करण 'उज्ज्वलनीलमणिकिरण' नाम से विद्वनाथ चक्रवर्ती ने सोलहवीं शताब्दी में किया था। इस संक्षिप्त ग्रन्थ के अनुसार गोपियों के स्वभाव इस प्रकार है :

"कुछ गोपियाँ प्रखर स्वभाव की थीं। जैसे श्यामला, मंगला आदि। श्रीराधा और पाली प्रभृति कुछ गोपियाँ मध्या और चन्द्रावली आदि कुछ मृदु-स्वभावा थीं। इनमें भी स्वपक्षा, सुहृत्पक्षा, तटस्थपक्षा और प्रतिपक्षा—ये चार भेद हैं। इनमें भी कुछ वामा हैं और कुछ दक्षिणा। श्रीराधिका की स्वपक्षा थी ललिता और विशाखा, सुहृत्पक्षा-श्यामला, तटस्थपक्षा-भद्रा और प्रतिपक्षा-चन्द्रावली थी। श्रीमती राधा वामामध्या थी, कभी नील वस्त्र धारण करती थी, कभी लाल। ललिता प्रखरा और मयूर-पुच्छ जैसा वस्त्र धारण करती थी। विशाखा थी वामा मध्या और तारावलि-लक्षित वस्त्र पहनती थी। इन्दुरेखा वामा प्रखरा और अरुण-वस्त्रा थीं। रंगदेवी और सुदेवी वामा मध्या और रक्त-वस्त्रा थी। ये सभी गोरी थीं। चम्पकलता वामा मध्या और नील-वस्त्रा, चित्रा दक्षिणा मृद्वी नील-वसना, तुंगविधा दक्षिणा प्रखरा और शुक्लवस्त्रा, श्यामदा वामा दाक्षिण्ययुक्ता प्रखरा और रक्तवस्त्रा, भद्रा दक्षिणा मृद्वी और चित्र-वसना, चन्द्रावली दक्षिणा मृद्वी और नीलवसना थी। इनकी सखी पद्मा, दक्षिणा और प्रखरा, शैव्या दक्षिणा और मृद्वी थी। ये सभी रक्त-वस्त्र धारण करती थी।"¹

इसमें तो कोई सन्देह ही नहीं कि सूरदास ने इतने नामों को नहीं गिनाया; पर जिन्हें गिनाया है उनमें राधा का वस्त्र इस विवृति से मिलता है।²

सूरदास ने कभी-कभी दो-एक सखियों के नाम गिनाये³ हैं, पर उनमें

- सीत भीत न करति सुदरि कस भई मुकुमारि ।
छही रिनु तन करति नीके नेह नेह बिसारि ।
ध्यान धरि कर जोरि लोचन मूँदि इक-इक जाम ।
बिनय अंचन छोरि रवि सौ करति हैं सब वाम ।
हमहि होठु कृपालु दिनमनि तुम बिदित समार ।
नाम अनि तनु दहन दीजै सूर हरि भरतार ।

1. उ. नी. म. रि., पृ. 6-7

2. देखिए—

"नील लहंगा लाल चोरी कसि उबटि केसरि सुरंगनी"—2280

"देखी जुवतिबृन्द मे छाड़ी नील वसन तनु गोरी।"—116

"नील वसन फरिया कटि पहिरे बेनी पीठ रुचिर सकजोरी।"—462

3. दे. पर सं. 1073 (वा. राधाकृष्णजी का संस्करण) .

प्रतिपक्षना या तदस्य-पक्षता का कोई लक्षण नहीं मिलता। दान-लीला के प्रसंग में चन्द्रावली, ललिता और विशाखा का नाम आया है सही, पर चन्द्रावली वहाँ ललिता की भाँति ही एक सखी है। दान-लीला की गोपियों में प्रद्वनोत्तर करते समय नाम लेकर केवल राधा का वर्णन आया है। वहाँ राधा मध्या नायिका नहीं है। इनकी मुखरता दान-लीला के सैकड़ों पदों में फूट पड़ी है। पर यही राधा अन्यत्र मुरधा की भाँति दिखायी पड़ती है। वस्तुतः सूरदास ने आलंकारिकों के वर्गीकरण की ओर बिल्कुल ध्यान नहीं दिया।

राधा की सखियों में ललिता का चित्र सबसे अधिक स्पष्ट है। विशाखा भी ललिता की भाँति ही चित्रित की गयी है। वैष्णव आलंकारिकों ने दूती-कर्म के विषय में भी विचार किया है। 'उज्ज्वलनीलमणि' के अनुसार कृष्ण की तीन प्रधान दूतियाँ हैं—वीरा, चून्दा और वंशी।¹ पर सूरदास ने विशाखा से दौत्य-कर्म कराया है।² आलंकारिकों के अनुसार ललिता का स्वभाव प्रलर है पर सूरदास की ललिता धीर है। कृष्ण के पास जाकर बड़े कौशल से वह सन्देश पहुँचाती है। पहले कृष्ण के मन में उत्सुकता प्रकट करती है, फिर लालसा, और बाद की प्रयत्न :

ललिता मुख चितवत मुसकाने ।

आपु हँसी पिय मुख अवलोकत दुहुन मनहि मन जाने ।

×

×

×

तब बोली वह चतुर नागरी अचरज-कया मुनाऊँ ।

सूर स्माम जो चलो तुरत ही नैनन जाइ दिखाऊँ ।—1679

ललिता ने इसके बाद एक अनुपम बाग दिखाने की बात कही :

अदभुत एक अनूपम बाग ।

जुगल कमल पर गजवर ओडत तापर सिंह करत अनुराग ।

हरि पर सरवर सर पर गिरिवर गिरि पर फूल कंज पराग ।

श्चिर कपोत बसे ता ऊपर ता ऊपर अम्रित फल लाग ।

फल पर गृहप गृहप पर पल्लव ता पर सुक पिक मृग-मद-काग ।

खंजन धनुष चन्द्रमा ऊपर ता ऊपर इक मनिधर नाग ।

अंग-अंग प्रति और-और छवि उपमा ताकी करत न त्याग ।

सूरदास प्रभु पियी सुधारस मानो अधरान के बड 1680

इस प्रकार सूरदास की ललिता आलंकारिकों की लक्ष्मी का स्वभाव भी एक-सा नहीं है। कभी वे मुखर है और कर्म और कभी मुरधा। निम्नलिखित विभिन्न चित्रों से यह

स्याम सखि नीक देखे नाँ

चितवत ही लोचन भरि ;

कैसेहुँ करि एक टक मैं राखति नैकहि मैं अकुलाहि ।
निमिष मनौ छवि पर रसवारे तातें अतिहि डराहि ।
कहा भरे इनकी कहा दूपन इन अपनी सी कीन्ही ।
सूर स्याम छवि पर मन अटकयो उन सब सोभा लीन्ही ।— 1418

× × ×
चितवन रोकेहू न रही ।
स्यामसुंदर सिधु रानमुख सरित उमंगि वही ।
प्रेम-सलिल प्रवाह भौरनि मिलि कबहुँ न थाह लही ।
लोभ लहरि कटाच्छ घूँघट-पट-करार ढही ।
थके पल-पथ नाव धोरज परत नहिंन गही ।

× × ×
घट भेरो जब ही भरि दैही लकुटी हों तव दैही ।
कहा भयो जो नंद बड़े वृषभानु-आन न डरैही ।
समसरि मिलकरि कैही ।—843

× × ×
सुम्हारोई चित्र बनाउ कियौ ।
तब कौ इंदु सम्हारि तुरत ही मनसिजसाज लियौ ।
प्रत गहि जुग अंगुरी के बीजहि उन भरि पानि पियौ ।—3474

‘उज्ज्वलनीलमणि’ के अनुसार राधा सदा व्यवृत्त-वीवना किशोरी थी; चन्द्रावली और पद्मा पूर्ण-वीवना । मूरदास की राधा कई अवस्थाओं में पायी जाती है। उनका बाल-रूप भी वर्णित है, किशोरी और तरुणी-रूप भी; मगर मूरदास की इन स्वभाव और उन्न-सम्बन्धी विविधताओं का अर्थ चित्र की अनेकता नहीं है। उन्होंने राधा का एक सम्पूर्ण चित्र दिया है। अवस्था और परिस्थिति के अनुसार उसमें परिवर्तन दिखायी जरूर देता है, पर यह परिवर्तन चित्र को अधिक सजीव और आकर्षक बना देता है।

आलंकारिकों ने तीन प्रकार की रति मानी है—साधारणी, समंजसा और समर्था। साधारणी रति कुब्जा आदि में, समंजसा मयुरा की रानियों में और समर्था ब्रज-वालाओं में। समर्था रति में भी कई सीढियाँ हैं। प्रथम दशा में रति बीज की नाई, प्रेम ईल की नाई, स्नेह रस की तरह, मान गुड की तरह, प्रणय खाँड़ की तरह, राग शर्करा (चीनी) की तरह, अनुराग मिश्री की तरह और अन्त में महाभाव सितोपल की भाँति दृष्ट होता है।¹ मूरदास की राधा रुक्मिणी के साथ एक आसन पर दो बहनो की भाँति बैठती है, दोनों ही श्रीकृष्ण की परम प्यारी हैं। आलं-कारिकों के अनुसार महाभाव केवल राधा में ही सम्भव है। महाभाव वह है जहाँ

1. उ. नौ. म. कि., पृ. 10-12

2. वही, पृ. 13-14

प्रिय-मिलन के मुख के समान कोटि ब्रह्माण्ड का सुख भी नहीं होता और उसके विरह के दुःख के समान कोटि नरक का दुःख भी नहीं होता। इसके भी दो भेद हैं—मोदन और मादन। मोदन की अवस्था में पट्टमहिषी-गण द्वारा आलिंगित होने पर भी श्रीकृष्ण राधा का स्मरण कर भूच्छित हो जाते हैं। मादन महाभाव में राधिका को श्रीकृष्ण की मुरली और वनमाला से भी ईर्ष्या होती है। यह मादन महाभाव राधिका में ही सम्भव है। पर सूरदास गोपियों में भी इस अवस्था का वर्णन करते हैं।

भागवतामृत के अनुसार श्रीकृष्ण द्वारिका में पूर्ण, मथुरा में पूर्णतर और ब्रज में पूर्णतम रहते हैं।¹ सूरदास इस मत पर विश्वास करते-से जान पड़ते हैं। सूरसागर में ब्रज-लीलाओं की अधिकता है, मथुरा की कम और द्वारिका की और भी कम हैं।² ब्रज में श्रीकृष्ण ग्यारह वर्ष तक ही रहे। इसी अवस्था में उन्होंने तीन तरह की लीलाएँ कीं। बाल्य, योग्यण्ड और कंदोरे। सूरदास से अधिक स्पष्ट रूप से इन लीलाओं का वर्णन किसी ने नहीं किया। सूरदास की कविता से साफ प्रकट होता है कि ब्रज-लीला के समय भगवान् की अवस्था दस वर्ष के आस-पास थी :

बहुत होहुगे दसै बरस के बात कहत ही बर्न बनाई।—1142

× × ×
सूरदास अथ बड़े भये हो जोवन दान सुहाई।—1139

× × ×
तरुनाई तन आवन दीजै कत जिय होत बिहाल।

× × ×
माँगत ऐसे दान कन्हाई।

अथ समुझी हम बात तुम्हारी प्रकट भई कछु धौं तरुनाई।—1134

× × ×

मतलब यह है कि सूरदास वैष्णव आलंकारिकों के पद्य का अनुकरण नहीं करते। कहा जा सकता है कि ऊपर जिन ग्रन्थों के उद्धरणों से सूरदास की कविता की तुलना की गयी है वे सभी सूरदास के परवर्त्ती हैं या समकालीन। इसलिए उनका 'सूरसागर' में कोई प्रभाव विद्यमान न रहना स्वाभाविक ही है। परन्तु यह स्मरण रखना चाहिए कि ये बातें वैष्णवों में बहुत पहले से प्रचलित थी। उक्त ग्रन्थों के प्रणेताओं ने उनका संग्रह भर किया है। इस बात को ध्यान में रखने पर सूरदास की स्वतन्त्र सृजन-शक्ति का महत्त्व समझ पड़ता है।

2. सूरदास की कविता का विषय

सूरदास भक्त थे। 'सूरसागर' का कोई भी पाठक कह सकता है कि सूरदास

1. उ. भो. म. वि., पृ. 14-17

2. भागवतामृत-गण, पृ. 7

उस श्रेणी के भक्त नहीं थे जैसे तुलसीदास। तुलसीदास की कोई भी रचना पढ़ने पर उनके दास्य-भाव की प्रधानता स्पष्ट ही दिखायी पड़ती है, परन्तु सूरदास में यह भाव नहीं के बराबर है। सूरदास की भक्ति में वात्सल्य-भाव और सख्य-भाव की प्रधानता है। माधुर्य-रस के प्रवाह में दायद कभी भी वे गौडीय वैष्णवों जैसा नहीं बहे। राधा-भाव के भजन 'सूरसागर' में कम नहीं है, पर सूरदास सर्वत्र उन स्थानों पर तटस्थ की भाँति रहते हैं। कहीं भी राधा में आत्म-भाव या सखी-भाव नहीं रखते। आरम्भ में सूरदास, जान पड़ता है, सख्य या वात्सल्य की अपेक्षा दास्य की ओर अधिक झुके थे। 'सूरदास की विनयपत्रिका' के नाम से जो संग्रह प्रकाशित हुआ है, उसमें सूरदास दास्य-रस के ही भक्त जान पड़ते हैं। इस अनुमान का समर्थन गोकुलनाथजी की चौरासी वैष्णवों की वार्त्ता से भी होता है। उक्त ग्रन्थ के अनुसार एक बार महाप्रभु बल्लभाचार्य ब्रज में आकर कुछ दिनों तक गऊघाट पर टिके रहे। वहीं सूरदासजी का स्थान था। उनकी भक्ति और गान की मिठास के कारण बहुत लोग सूरदास के सेवक हो गये थे। महाप्रभु के आने की खबर जब सूरदास को मिली तो दर्शनार्थ उनके पास गये। उस समय महाप्रभु ठाकुरजी को भोग समर्पण करके स्वयं भी भोजन कर गादी पर विराज रहे थे। सूरदास को देख-कर आपने कुछ भगवद्-भजन करने का आदेश किया। सूरदास ने आज्ञा पाकर यह पद गाया :

हरि हों सब पतितन को नायक।

को करि सकै बराबरि मेरी और नहीं कोउ लायक।

× × ×
ऐसी किंकि गिनाउँ प्रानपति सुमरन है भयो आड़ौ।
अब की बार निवार लेउ प्रभु सूर पतित को टाड़ौ।

तथा :

प्रभु ही सब पतितन को टीको।

और पतित सब छौस चारि के ही तो जनमत ही को।

वधिक अजामिल गनिका तारी और पूतना ही को।

मोहिँ छाड़ि तुम और उधारे मिटै सूल क्यों जी को।

कोउ न समरथ अध करिवे कौं खेचि कहत हों लीको।

मरियत लाज सूर पतितन में मोहू तैं को नीको।

यह सुन प्रभु ने कहा — "सूर हूँ के अँसी धिधियात काहै कौं है, कछू भगवत्-लीला वर्णन करि।" इस पर सूरदास ने अपना अज्ञान बताया तब महाप्रभु ने उन्हें स्नान करके उनके पास आकर समझ लेने की आज्ञा दी। यथावत् कर लौट आने पर महाप्रभु ने पहले सूरदास को नाम सुनाया, फिर समर्पण कराया और वाद में भागवत दशम स्कन्ध की अनुक्रमणिका कही। उसके बाद सूरदास को ज्ञानोदय हुआ और सारी भागवत की लीला का स्फुरण हुआ और उन्होंने यह पद गाया :

चकई री नलि चरनसरोवर जहाँ न प्रेमवियोग।

यह पद उन्होंने आचार्यकृत दशम स्कन्ध की सुबोधिनी के मंगलाचरण की कारिका के अनुरूप बनाया। वह कारिका इस प्रकार है :

नमामि हृदये श्रेष्ठे लीलाक्षीराधिपतिनम् ।

लक्ष्मीसहस्रलीलाभिः सेव्यमानं कलानिधिम् ।

सूरदास के पद को सुनकर आचार्य सन्तुष्ट हुए। बाद की सूरदास ने यह पद सुनाया :

ब्रज भयी महर के पूत जब यह बात सुनी। इत्यादि।

इस परम्परा की सचाई पर अविश्वास करने का कोई कारण नहीं है। इसलिए यह मान लिया जा सकता है कि महाप्रभु के संसर्ग में आने के बाद सूरदास ने अपना पुराना रास्ता छोड़ दिया और अपने गानों का मुख्य विषय भगवत्-लीला को ही बना लिया।

'सूरसागर' और कुछ नहीं, गुरु से अन्त तक भगवत्-लीला का वर्णन है। इसी लीला के अन्तराल से सूरदास का युग देखना पड़ता है जो सम्पूर्ण न होते हुए भी अस्पष्ट नहीं है। यत्र-तत्र उससे उस युग की रहन-सहन, पहनावा, बोल-चाल, धर्म-विश्वास आदि पर प्रकाश पड़ता है। पर सूरदास ने भूलकर भी इन विषयों पर प्रत्यक्ष रूप से कुछ नहीं लिखा।

कवि सूरदास की वहिरंग-परीक्षा

1. आधुनिक और मध्य-युग का साहित्य

एक बार हम भक्त सूरदास को जहाँ-का-तहाँ छोड़ देना चाहते हैं। केवल कवि सूरदास की चर्चा—सो भी वहिरंग की चर्चा—अनुचित जरूर है, पर इस बीसवीं शताब्दी के लेखक को इस अनौचित्य की सीमा के भीतर प्रवेश करना आवश्यक हो गया है। सूर-साहित्य की वहिरंग-परीक्षा में ही इस अनुचित प्रवेश के कारण पर प्रकाश पड़ेगा।

एक युग था जब साहित्य की रचना ऊँचे आदर्श पर की जाती थी। काव्य हो या नाटक, उसका नायक 'प्रख्यातवंशो राजपिः धीरोदात्तः प्रतापवान्' हुआ करता था। उसके वष्य-विषय का यह आवश्यक कर्तव्य समझा जाता था कि वह मनुष्य के किसी स्थायी भाव—रति, उत्साह आदि को जाग्रत करे। पर आज वह युग नहीं रह गया है। आज निष्ठा का विस्तार हुआ है, जीवन की समस्याएँ शतमुनी

होकर परिदृष्ट हुई हैं—साहित्य सस्ता हो गया है, साहित्यकार चंचल। उस युग का कवि एक ऊँचे आदर्श की कल्पना करता था और पाठक के चित्त को अपनी इन्द्रजाली भाषा के द्वारा ऊपर उठाता था। वह उसी ऊपर के कल्पना-लोक में मानव-चित्त की सारी अनुभूतियाँ प्रतिफलित करता था जिसका फल यह होता था कि सहृदय का चित्त उससे आनन्द तो ले सकता था पर नाना समस्याओं के बोझ से क्लान्त नहीं हो उठता था। कालिदास के 'मेघदूत' में ऐसी कोई बात नहीं है जो साधारण विरही नित्य-प्रति अनुभव न करता हो, परन्तु फिर भी उसमें एक ऐसा गुण है जो सहस्राधिक वर्षों से मनुष्य के चित्त को उद्भ्रान्त किये है। यह गुण है उसका नित्य जीवन के ऊपर के कल्पना-लोक में अवस्थान। अति प्रकृत यक्ष के मुँह से, मेघों के द्वारा जो सन्देशा, अलकापुरी में (जहाँ चिर यौवन नित्य वर्तमान रहता है), भेजा गया है वह सम्पूर्ण भावजगत् की चीज हो गयी है। आज इतना ऊँचा जाना बेकार समझा जाता है। हमारे सामने ही, नाना भाँति की समस्याएँ पड़ी हुई हैं जो प्रेम और विरह को नाना भावों से विचित्र बना सकती हैं, तो हम दूर क्यों जायें? एक अशिक्षित मजदूर की विरह-कथा क्या किसी यक्ष की विरह-कथा से कम महत्त्व रखती है? और फिर प्रेम और विरह की वही एक-ध्रुव (monotonous) पुरानी बातें बार-बार दुहराने की आवश्यकता ही क्या है? मनुष्य की अन्तर्वृत्ति आज की भौतिक सभ्यता की जटिलता के कारण नाना समस्याओं की क्रीड़ा-भूमि हो गयी है। मजूरों और पूँजीपतियों के नाना मनोभाव इससे पहले इस रूप में दृष्टिगोचर नहीं हुए थे; स्त्री और पति के प्रेम में वह पुरानी एकरसता अब नहीं रह गयी है, उसकी भी नाना दिशाएँ हैं, नाना समस्याएँ हैं; फिर इन बातों को साहित्य में क्यों न स्थान दिया जाय? आज स्त्री और पुरुष में प्रतिद्वन्द्विता है, स्वामी और मृत्यु में प्रतिद्वन्द्विता है, शासक और शासित में प्रतिद्वन्द्विता है, न्यायाधीश और अपराधी में प्रतिद्वन्द्विता है, साधु और चोर में प्रतिद्वन्द्विता है—संसार प्रतिद्वन्द्वियों का अखाड़ा हो गया है! साहित्य इन समस्याओं को कैसे भुला दे?

ठीक ही है। साहित्य जिस वेग से उन्नत हो रहा है, उसे देखते हुए यह आशा करना व्यर्थ है कि वह मध्य-युग के या आदियुग के परिकल्पित आदर्शों की संकीर्ण सीमा में बँठा रहेगा। वस्तुतः आज यही हो रहा है। संसार के किसी भी बड़े कवि या नाटककार की रचना को पढ़ जाइए, उसमें एक ही प्रयत्न नाना रूपों में चित्रित मिलेगा—वर्तमान समस्याओं का समाधान। परन्तु ये वर्तमान समस्याएँ हैं क्या? एक शब्द में कहना हो तो कहेंगे—अप्रेम।

जिस साहित्य की नींव अप्रेम पर हो वह ऊँचा हो सकता है, गम्भीर तत्त्वपूर्ण भी हो सकता है; पर स्थायी नहीं होगा। मध्य-युग के भक्त कवियों में इस प्रकार की समस्याओं के समाधान की कोई ऐसी प्रवृत्ति नहीं है—समस्याएँ भी इतनी अधिक नहीं थीं—परन्तु वह एक सुदृढ़ नींव पर स्थापित है, यह सुदृढ़ नींव है प्रेम।

ऊपर की बात हम जितनी जल्दी कह गये हैं, शायद उतनी जल्दी में कहना

की अन्याय-परायणता, प्रेम की अप्रियता, विवाह की विच्छिन्नता, धर्म की अधार्मिकता, घृणा का प्रेम दिखा देगा और बस। आप जिस दुनिया में है वह दुनिया और भी नग्न होकर आपके सामने आ जायेगी।

मध्य-युग का कवि भी कम-बेशी दुनिया को उसके वास्तविक रूप में दिखावेगा। सूरदास, तुलसीदास, कबीरदास, सबने दुनिया के उस मायावी अंग की ओर अंगुलि-निर्देश किया है। परन्तु उस युग की कविता में—हम केवल कविता की बात कह रहे हैं, भक्ति-भरे पदों की नहीं—यह समस्या नितान्त गौण स्थान अधिकार करती है। वही मुख्य होकर नहीं आती। आप अगर न भी जानें कि किन सांसारिक अड़चनों की ओर इशारा किया गया है तो भी रस-बोध में रती भर भी कमी नहीं आयेगी। परन्तु आज का कोई नाटक या काव्य या उपन्यास, जिसमें आधुनिक समस्याओं पर प्रकाश डाला गया है, पढ़िए—आप निरन्तर सोचते रहेंगे, 'वाकई हम लोग इस प्रकार की पेचीदी जिन्दगी बसर कर रहे हैं और हमारा ध्यान भी कभी इधर नहीं जाता।' देखना है कि इसका कारण क्या है। क्यों मध्य-युग का कवि अपने पारिपाश्विक जगत् से इतना ऊँचा उठ जाता है। सूरदास को लेकर ही अध्ययन आरम्भ किया जाय।

इस प्रश्न के उठते ही सबसे पहली बात जो आँखों के सामने आती है वह है साहित्य के आकार की। इस युग का साहित्यिक साहित्य को एक विशुद्ध आधुनिक वेश में सजाता है। इसकी भूमिका पाठक की कल्पना-भूमि के साथ एक ही तल में रहेगी। जितनी ही यह उस तल में रहेगी, इस साहित्य के लिए उतनी ही अधिक सुविधा होगी। परन्तु मध्य-युग का कवि अपनी भूमिका पाठक की भूमिका से कहीं ऊँची—अवश्य ही, समानान्तर—रेखेगा।

असीम और निरपेक्ष कृष्ण के साथ ससीम और सापेक्ष गोपियों की प्रेम-लीला ऊपर से कितनी ही मोहक हो, है एक अतुलनीय tragedy। उस विरह का कोई कूल-किनारा नहीं, कोई हटो-हिसाब नहीं। वैष्णव कवि अपने साहित्यिक आकार के लिए इस सनातन-कथा को चुनेगा और फिर संसार का सारा हाव-भाव, लीला-विभ्रम इस महासागर में लीन कर देगा। उद्भव-सवाद के वहाने 'सूरसागर' की स्थिर गम्भीर वारि-राशि में संसार की सारी व्याकुलता और सारी विरह-वेदना प्रतिबिम्बित हुई है। गोपियों की प्रेम-लीला मर्त्यलोक के मनुष्य की पहुँच से कितनी ही ऊँची क्यों न हो, है उसके समानान्तर। इस आकार-निर्वाचन में वैष्णव कवि की समता संसार के शायद ही कुछ कवि कर सकें। यही मध्य-युग का कवि आधुनिक युग के कवि से अलग हो जाता है।

साहित्य-सृष्टि की मूल शक्ति का नाम संश्लेषणी है, विश्लेषणी नहीं। स्यायी साहित्य की रचना के लिए आवश्यक है एक अत्यन्त दृढ़ समुन्नत भूमि। वह एक तरफ जहाँ मानव-चित्र के अति निकट नहीं होना चाहिए, वही दूसरी ओर उसमें सामयिकता की ऐसी निकटता भी नहीं होनी चाहिए जो चित्त को तत्तद् समस्याओं में उलझा दे। वर्तमान साहित्य इस रास्ते पर नहीं चल रहा है। उसमें विश्लेष की

अनुचित हुआ है। क्या सचमुच मध्य-युग के सामने कोई समस्या नहीं थी? इसी अध्ययन के पिछले अध्यायो का हवाला देकर बताया जा सकता है कि उस समय भी समाज को एक विकट समस्या का समाधान करना पड़ रहा था। मूरदास आदि भक्तों ने अपने ढंग से उसके समाधान का प्रयत्न भी किया था। और फिर हमसे पूछा जा सकता है—आज के इस विराट् साहित्यिक प्रयत्न में क्या सचमुच कोई स्थायित्व का चिह्न नहीं है? क्या सचमुच फीटिंग, स्मोलेट, बालजाक, दोदे, जोला, अनातोने फ्रान्सा, गेटे, तुर्गनेय, टाल्स्टाय, बर्नर्ड शा, गात्सवर्दी, मैटरलिक, रवीन्द्रनाथ और प्रेमचन्द, एक अस्थिर साहित्य की सृष्टि कर रहे हैं या कर गये हैं? इन बड़े-बड़े साहित्य-महारथियों में अनेक के ग्रन्थ-रत्नों को मौलिक या अनूदित रूप में देखने का सौभाग्य इन पक्तियों के लेखक को नहीं प्राप्त हुआ। जो कुछ देखा है, या देखनेवालों के मुँह से सुना है, वह निश्चय ही अपूर्व है। कितने ही साहित्यिकों के ग्रन्थ-रत्नों को निश्चय ही यह कृतज्ञ संसार चिरकाल रक्षित रखेगा।

फिर मूरदास आदि मध्य-युग के कवियों और इन आधुनिक साहित्यिकों में भेद क्या रहा? मूरदास भी अपने युग की समस्याओं का समाधान कर गये हैं, मैटरलिक या गात्सवर्दी भी वही कर रहे या कर गये हैं। मूरदास के युग में भी कितने ही कवि ऐसे हो गये हैं जो संसार में नाम-दोष होकर भी नहीं रह सके और इस युग में ऐसे कवि-रत्न हैं जो चिरकाल के लिए अपनी कीर्ति छोड़ जायेंगे। फिर कौन-सी ऐसी विभाजक रेखा है जो मध्य-युग के कवियों की विदोषता का निर्दोष करेगी?

सच पूछिए तो भेद है; और इसी भेद के अनुसन्धान के लिए हम मूरदास को केवल कवि के रूप में देखना चाहते हैं। वह भेद है, आकृति और प्रकृति का, भाषा और भाव का, रूप और रस का, शरीर और आत्मा का। आधुनिक साहित्य-निर्माता के ग्रन्थ में बिना किसी अपवाद के आप एक गुण पायेंगे। पन्ने के बाद पन्ना पढ़ते जाइए, आपका मरितक नही ऊबेगा। प्रत्येक पन्ने में कुछ ज्ञान-विज्ञान की, कुछ तत्त्व-अतत्त्व की बातें इस सुन्दरता के साथ मिली मिलेंगी कि आप मन्त्र-मुग्ध की भाँति आगे बढ़ते जायेंगे। दूसरी ओर, मध्य-युग के या आदि-युग के किसी महाकाव्य को लीजिए—उदाहरण के लिए वाल्मीकीय रामायण। जगह-जगह पर फीके श्लोक ही नहीं मिलेंगे, अध्याय का अध्याय अनावश्यक बोझ-सा जान पड़ेगा। फिर भी उस युग के महाकाव्य में सब मिलाकर कुछ मिलेगा, परन्तु इस युग का ग्रन्थ समाप्त होने के बाद आपको जहाँ-कहाँ छोड़ देगा। उस युग का काव्य महानद के समान है, उसके दम-बीस-पचास तरंग निरर्थक या स्थिर भी हों तो कोई हर्ज नहीं, बीच-बीच में चौवाल-भुंज के कारण आविलता भी आ गयी हो तो कुछ बात नहीं—अन्त में वह रस के महागमुद्र की ओर ले जायेगा ही। दूसरी ओर इस युग के काव्य का प्रत्येक पन्ना एक-एक मणि है। एक के बाद दूसरे रत्न की आभा पर मुग्ध होते जाइए परन्तु यही तक, इसके आगे नहीं। वर्तमान युग का समस्या-नाटक आपकी आँख में उँगली धूँसेड़कर कानून की दुबैलता, न्याय

की अन्याय-परायणता, प्रेम की अप्रियता, विवाह की विच्छिन्नता, धर्म की अधार्मिकता, घृणा का प्रेम दिखा देगा और बस। आप जिस दुनिया में हैं वह दुनिया और भी नग्न होकर आपके सामने आ जायेगी।

मध्य-युग का कवि भी कम-बेशी दुनिया को उसके वास्तविक रूप में दिखायेगा। सूरदास, तुलसीदास, कबीरदास, सबने दुनिया के उस मायावी अंग की ओर अंगुलि-निर्देश किया है। परन्तु उस युग की कविता में—हम केवल कविता की बात कह रहे हैं, भक्ति-भरे पदों की नहीं—यह समस्या नितान्त गौण स्थान अधिकार करती है। वही मुख्य होकर नहीं आती। आप अगर न भी जाने कि किन सांसारिक अड़चनों की ओर इशारा किया गया है तो भी रस-बोध में रतीं भर भी कमी नहीं आयेगी। परन्तु आज का कोई नाटक या काव्य या उपन्यास, जिसमें आधुनिक समस्याओं पर प्रकाश डाला गया है, पढ़िए—आप निरन्तर सोचते रहेंगे, 'वाकई हम लोग इस प्रकार की पेचीदी जिन्दगी बसर कर रहे हैं और हमारा ध्यान भी कभी इधर नहीं जाता।' देखना है कि इसका कारण क्या है। क्यों मध्य-युग का कवि अपने पारिपाश्चर्य जगत् से इतना ऊँचा उठ जाता है। सूरदास को लेकर ही अध्ययन आरम्भ किया जाय।

इस प्रश्न के उठते ही सबसे पहली बात जो आँखों के सामने आती है वह है साहित्य के आकार की। इस युग का साहित्यिक साहित्य को एक विशुद्ध आधुनिक बेश में सजाता है। इसकी भूमिका पाठक की कल्पना-भूमि के साथ एक ही तल में रहेगी। जितनी ही यह उस तल में रहेगी, इस साहित्य के लिए उतनी ही अधिक सुविधा होगी। परन्तु मध्य-युग का कवि अपनी भूमिका पाठक की भूमिका से कहीं ऊँची—अवश्य ही, समानान्तर—रहेगा।

असीम और निरपेक्ष कृष्ण के साथ ससीम और सापेक्ष गोपियों की प्रेम-लीला ऊपर से कितनी ही मोहक हो, है एक अतुलनीय tragedy। उस विरह का कोई कूल-किनारा नहीं, कोई हद्दो-हिसाब नहीं। वैष्णव कवि अपने साहित्यिक आकार के लिए इस सनातन-कथा को चुनेगा और फिर संसार का सारा हाव-भाव, लीला-विभ्रम इस महासागर में लीन कर देगा। उद्भव-संवाद के वहाने 'सूरसागर' की स्थिर गम्भीर वारि-राशि में संसार की सारी व्याकुलता और सारी विरह-वेदना प्रतिबिम्बित हुई है। गोपियों की प्रेम-लीला मर्त्यलोक के मनुष्य की पहुँच से कितनी ही ऊँची क्यों न हो, है उसके समानान्तर। इस आकार-निर्वाचन में वैष्णव कवि की समता संसार के शायद ही कुछ कवि कर सकें। यही मध्य-युग का कवि आधुनिक युग के कवि से अलग हो जाता है।

साहित्य-सृष्टि की मूल शक्ति का नाम संश्लेषणी है, विश्लेषणी नहीं। स्थायी साहित्य की रचना के लिए आवश्यक है एक अत्यन्त दृढ़ समुन्नत भूमि। वह एक तरफ जहाँ मानव-चित्र के अति निकट नहीं होना चाहिए, वही दूसरी ओर उसमें सामयिकता की ऐसी निकटता भी नहीं होनी चाहिए जो चित्र को तत्तद् समस्याओं में उलझा दे। वर्तमान साहित्य इस रास्ते पर नहीं चल रहा है। उसमें विश्लेष की

प्रधानता है, संश्लेष या संघात की नहीं; वह किसी दृढ़ समुन्नत भित्ति पर अवस्थित नहीं है, अथवा उसमें सामयिकता की माया पर्याप्त है। इस दृष्टि से जहाँ मध्य-युग का साहित्य आकार में इससे भेद रखता है, वहाँ प्रकार में भी। इस युग के साहित्य में विस्लेप इतने वेग से दियायी नहीं पड़ा। यह ठीक है कि आदि-युग के काव्य की अपेक्षा मध्य-युग का काव्य अधिक विस्लेप-प्रवण है पर उतना तो एकदम नहीं जितना आज का।

सूरसागर के प्रत्येक पद को उसी में स्वतन्त्र समझा जा सकता है तथापि सारा सूरसागर 'सागर' है। उसकी एक-एक तरंग जिस प्रकार विदिलिप्त भाव से पूर्ण है उसी तरह सदिलिप्त भाव से भी। सूरदास की यह विशेषता है। वे विस्लेप में भी अनुपम हैं, संघात में भी।

इसके बाद ही मध्य-युग और वर्तमान युग की विभाजक दूसरी रेखा दिखायी पड़ती है। वह है भाषा और भाव की। अधुनातन साहित्य वस्तुवाद का पुजारी है। वह सब ओर से natural या real (स्वाभाविक या वास्तव) होना चाहता है। और क्षेत्रों में नाना क्षेत्रों का विवाद रह सकता है; पर भाषा और भाव में वह निश्चय ही real होगा। एक मजदूर की बातों में वह केवल मजदूर की प्रकृति, पहँच और रचना भर को ही ध्यान में नहीं रखेगा, उसका उच्चारण, उसकी व्याकरण-सम्बन्धी गलतियों और मुहावरों की भूल भी ज्यों-की-त्यों रख देगा। मध्य-युग के संस्कृत नाटकों में यह प्रवृत्ति दिखायी पड़ी थी, पर वह एक सीमा तक आकर रुक गयी। आज का साहित्य रुकने का नाम नहीं जानता, उसे केवल आगे बढ़ना मालूम है—निरन्तर आगे बढ़ना।

संस्कृत भाषा का एक शब्द है 'भाव'; अर्थ है, 'that, what is—जो है।' यही 'that, what is' आज के साहित्य की प्रधान बात है। परन्तु 'भाव' कहाँ का? भारतीय पण्डितों का कहना है—'भीतर का'। ऊपरी आवरण चाहे जैसा हो, देखो उससे भीतर की वह चीज स्पष्ट हुई है या नहीं, 'जो है'—what is! गोपियों की भाषा गोपियों के अनुरूप है या नहीं—इससे कुछ आता-जाता नहीं। योग-मार्ग के उपदेशक उद्धव की भाषा में दार्शनिक गम्भीरता है या नहीं—इस चिन्ता की आवश्यकता नहीं। केवल देखो, उन्होंने हृदय के जिस 'भाव' ('जो-है') को छूना चाहा था उसे छू पाया है या नहीं। अगर छू पाया है, काम हो चुका—'भाव अनूठो चाहिए भाषा कोऊ होय।' सूरदास की भाषा का लक्ष्य उसी भाव को छूना है, वह आलंकारिक भी है, सादी भी है, चित्रमय भी है, पर है सर्वत्र भाव की अनुगामिनी। वह real और unreal से बहुत ऊपर है।

सो बात की एक बात यह कि मध्य-युग की कविता रूप और रस को अपने-अपने स्थान पर अच्छी तरह सजाती है। रस की सृष्टि करते समय वह रूप को अग्रसर नहीं कर देती और रूप की रचना के समय वह उसे नीरस नहीं होने देती। उसका रूप रस का आश्रय है, रस रूप का पूरक।

इतना सुन लेने के बाद हमारे पाठक शायद हमको यह अधिकार देंगे कि हम

मध्य-युग की कविता की आत्मा की ओर इशारा करे। यह आत्मा है प्रेम। बीसवीं शताब्दी की प्रतिद्वन्द्विता की समस्याएँ सो-पचास वर्ष में या तो लुप्त हो जायेंगी या दूसरा रूप धारण कर लेंगी। पर श्रीकृष्ण और राधिका की सुदृढ़ समुन्नत भूमि पर प्रतिष्ठित ये प्रेम और विरह के गान अनन्त काल तक यों ही बने रहेंगे। न इनमें जीर्णता आयेगी, न मृत्यु। इनकी आत्मा है जो,

सत्त्वोद्रेकादखण्डस्वप्रकाशानन्दचिन्मयः

वेदान्तरस्पर्शशून्यो ब्रह्मास्वादसहोदरः।

लोकोत्तरचमत्कारप्राणः कश्चित्प्रमातृभिः

स्वाकारबदभिन्नत्वेनायमास्वाद्यते रसः।

2. सूरदास का साहित्य, उनकी जीवनी और प्रभाव

अठारहवीं शताब्दी के अन्तिम भाग में एक फ्रेंच पण्डित ने सूरदास के कुछ भजनों का फ्रेंच भाषा में अनुवाद किया था। ये भजन उसने किसी ग्रामीण भिखारी के मुँह से सुने थे। इसके बाद पचास साल तक यूरोप में किसी ने इनके पदों का कुछ परिचय प्राप्त किया या नहीं, नहीं मालूम। उस समय के कुछ अनधिकारी पादरियों ने कृष्णायत सम्प्रदायों और कृष्ण-भक्तों के विरुद्ध एक विपरीत वातावरण तैयार कर रखा था। पी. ज्योर्ग्रि (P. Geogri) नामक एक ऐसे ही पादरी ने प्रचार किया था कि कृष्ण वस्तुतः प्रभु (क्राइस्ट) का नामान्तर है जिसे अति दुष्ट बंचकों (हिन्दुओं) ने बड़ी धूर्तता और नीचता के साथ इस पवित्र चरित्र को गँदला कर दिया है! (Cunningly and impiously polluted by most wicked imposters) जहाँ इस प्रकार का विकृत धायुमण्डल हो वहाँ से कुछ आशा करना व्यर्थ है।

परन्तु यह अवस्था बहुत दिनों तक नहीं रही। एफ. एस. ग्राउज (F. S. Growse) नामक प्रसिद्ध पण्डित ने सन् 1883 में 'चौरासी वैष्णवों की वात्सा' का कुछ अंश अंग्रेजी में अनूदित किया। इससे यूरोप के पण्डितों का ध्यान सूर-साहित्य की ओर आकृष्ट हुआ। विल्सन की प्रसिद्ध पुस्तक The Religious Sects of the Hindus में भी कुछ अंश अनूदित होकर प्रकाशित हुआ था। परन्तु सूरदास का वास्तविक परिचय कराया हिन्दी-साहित्य के अति परिचित पण्डित ग्रियर्सन ने। सन् 1889 में कलकत्ता से इनकी पुस्तक The Modern Vernacular Literature of Hindustan (हिन्दुस्तान की वर्तमान देशी भाषाओं का साहित्य) प्रकाशित हुई। उसी साल के 'जर्नेल ऑफ दि रॉयल एशियाटिक सोसायटी बंगाल' में आपने हिन्दी कवियों की एक नामावली भी प्रकाशित करायी। सन् 1907 के एक लेख में ग्रियर्सन माह्व ने अपनी पुस्तक की तारीफों की अप्रामाणिकता स्वीकार की है। (The dates in this are frequently taken from the native sources and are not always to be relied upon)

यूरोप के पण्डितों ने इस भक्त-कवि की महिमा को हृदयंगम किया हो या

प्रधानता है, सश्लेष या सघात की नहीं; वह किसी दृढ़ समुन्नत भित्ति पर अवस्थित नहीं है, अथवा उसमें सामयिकता की मात्रा पर्याप्त है। इस दृष्टि से जहाँ मध्य-युग का साहित्य आकार में इगने भेद रखता है, वहाँ प्रकार में भी। इस युग के साहित्य में विश्लेष दत्तने वेग में दियायी नहीं पड़ा। यह ठीक है कि आदि-युग के काव्य की अपेक्षा मध्य-युग का काव्य अधिक विश्लेष-प्रवण है पर उतना तो एकदम नहीं जितना आज का।

सूरसागर के प्रत्येक पद को उसी में स्वतन्त्र समझा जा सकता है तथापि सारा सूरसागर 'सागर' है। उसकी एक-एक तरंग जिन प्रकार विदिलिप्त भाव से पूर्ण है उसी तरह सश्लिष्ट भाव में भी। सूरदास की यह विशेषता है। वे विश्लेष में भी अनुपम है, सघात में भी।

इससे बाद ही मध्य-युग और चलमान युग की विभाजक दूगरी रेखा दिखायी पड़ती है। वह है भाषा और भाव की। अधुनातन साहित्य वस्तुवाद का पुजारी है। वह सब ओर से natural या real (स्वाभाविक या वास्तव) होना चाहता है। और क्षेत्रों में नाना क्षेत्रों का विवाद रह सक्ता है; पर भाषा और भाव में वह निश्चय ही real होगा। एक मजदूर की बातों में वह केवल मजदूर की प्रकृति, पहुँच और रचना भर की ही ध्यान में नहीं रमेगा, उसका उच्चारण, उसकी व्याकरण-मन्वन्धी गलतियों और मुहावरों की भूल भी ज्यों-की-र्यों रख देगा। मध्य-युग के संस्कृत नाटकों में यह प्रवृत्ति दिखायी पड़ी थी, पर वह एक सीमा तक आकर रुक गयी। आज का साहित्य रकने का नाम नहीं जानता, उसे केवल आगे बढ़ना मालूम है—निरन्तर आगे बढ़ना।

संस्कृत भाषा का एक शब्द है 'भाव'; अर्थ है, 'that, what is—जो है।' यही 'that, what is' आज के साहित्य की प्रधान बात है। परन्तु 'भाव' कहाँ का? भारतीय पण्डितों का कहना है—'भीतर का'। ऊपरी आवरण चाहे जैसा हो, देखो उससे भीतर की वह चीज स्पष्ट हुई है या नहीं, 'जो है'—what is। गोपियों की भाषा गोपियों के अनुरूप है या नहीं—इससे कुछ आता-जाता नहीं। योग-मार्ग के उपदेशक उद्धव की भाषा में दार्शनिक गम्भीरता है या नहीं—इस चिन्ता की आवश्यकता नहीं। केवल देखो, उन्होंने हृदय के जिस 'भाव' ('जो-है') को छूना चाहा था उसे छू पाया है या नहीं। अगर छू पाया है, काम हो चुका—'भाव अनुठी चाहिए भाषा कोऊ होय।' सूरदास की भाषा का लक्ष्य उसी भाव को छूना है, वह आलंकारिक भी है, सादी भी है, चित्रमय भी है, पर है सर्वत्र भाव की अनुगामिनी। वह real और unreal से बहुत ऊपर है।

सौ बात की एक बात यह कि मध्य-युग की कविता रूप और रस को अपने-अपने स्थान पर अच्छी तरह सजाती है। रस की सृष्टि करते समय वह रूप को अप्रसर नहीं कर देती और रूप की रचना के समय वह उसे नीरस नहीं होने देती। उसका रूप रस का आश्रय है, रस रूप का पूरक।

इतना सुन लेने के बाद हमारे पाठक शायद हमको यह अधिकार देंगे कि हम

मध्य-युग की कविता की आत्मा की ओर इशारा करें। यह आत्मा है प्रेम। बीसवीं शताब्दी की प्रतिद्वन्द्विता की समस्याएँ सो-पचास वर्ष में या तो लुप्त हो जायेगी या दूसरा रूप धारण कर लेंगी। पर श्रीकृष्ण और राधिका की सुदृढ़ समुन्नत भूमि पर प्रतिष्ठित ये प्रेम और विरह के गान अनन्त काल तक यो ही बने रहेंगे। न इनमें जीर्णता आयेगी, न मृत्यु। इनकी आत्मा है जो,

रास्वोद्रेकादण्डस्वप्रकाशानन्दचिन्मयः

वेदान्तरस्पर्शशून्यो ब्रह्मास्वादसहोदरः ।

लोकोत्तरचमत्कारप्राणः कश्चित्प्रमातृभिः

स्वाकारयदभिन्नत्वेनायमास्वाद्यते रसः ।

2. मूरदास का साहित्य, उनकी जीवनी और प्रभाव

अठारहवीं शताब्दी के अन्तिम भाग में एक फ्रेंच पण्डित ने मूरदास के कुछ भजनों का फ्रेंच भाषा में अनुवाद किया था। ये भजन उसने किसी ग्रामीण भिखारी के मुँह से सुने थे। इसके बाद पचास साल तक यूरोप में किसी ने इनके पदों का कुछ परिचय प्राप्त किया या नहीं, नहीं मालूम। उस समय के कुछ अनधिकारी पादरियों ने कृष्णायत सम्प्रदायों और कृष्ण-भक्तों के विरुद्ध एक विपरीत वातावरण तैयार कर रखा था। पी. ज्योर्गी (P. Georgi) नामक एक ऐसे ही पादरी ने प्रचार किया था कि कृष्ण वस्तुतः प्रभु (क्राइस्ट) का नामान्तर है जिसे अति दुष्ट बंधकों (हिन्दुओं) ने बड़ी धूर्तता और नीचता के साथ इस पवित्र चरित्र को गँदला कर दिया है ! (Cunningly and impiously polluted by most wicked imposters) जहाँ इस प्रकार का विकृत वायुमण्डल हो वहाँ से कुछ आशा करना व्यर्थ है।

परन्तु यह अवस्था बहुत दिनों तक नहीं रही। एफ. एस. ग्राउज (F. S. Growse) नामक प्रसिद्ध पण्डित ने सन् 1883 में 'चौरासी वैष्णवों की वात्सी' का कुछ अंश अंग्रेजी में अनूदित किया। इससे यूरोप के पण्डितों का ध्यान सूर-साहित्य की ओर आकृष्ट हुआ। विल्सन की प्रसिद्ध पुस्तक The Religious Sects of the Hindus में भी कुछ अंश अनूदित होकर प्रकाशित हुआ था। परन्तु मूरदास का वास्तविक परिचय कराया हिन्दी-साहित्य के अति परिचित पण्डित ग्रियर्सन ने। सन् 1889 में कलकत्ता से इनकी पुस्तक The Modern Vernacular Literature of Hindustan (हिन्दुस्तान की वर्तमान देशी भाषाओं का साहित्य) प्रकाशित हुई। उसी साल के 'जर्नल ऑफ दि रॉयल एशियाटिक सोसायटी बंगाल' में अपने हिन्दी कवियों की एक नामावली भी प्रकाशित करायी। सन् 1907 के एक लेख में ग्रियर्सन साहब ने अपनी पुस्तक की तारीखों की अप्रामाणिकता स्वीकार की है। (The dates in this are frequently taken from the native sources and are not always to be relied upon.)

यूरोप के पण्डितों ने इस भक्त-कवि की महिमा को हृदयंगम किया हो या

नहीं, भारतवर्ष के पण्डितों ने बहुत पुराने जमाने से अपना हृदय खोलकर इनके चरणों में अपनी श्रद्धाजति अर्पण की है। पुराने जमाने की 'चौरासी वैष्णवों की वात्सी' 'भक्तमाल' आदि पुस्तकों से लेकर इस युग के नाना पण्डितों की आलोचनाओं में इस महाकवि के प्रति असंकोच आदर-भाव प्रदर्शित किया गया है। इस युग में मूरदास के प्रति जो श्रद्धाजति दी गयी उसमें सर्वश्रेष्ठ, और सायद सर्वप्रथम भी, है भारतेन्दु हरिश्चन्द्र की। इसके बाद अन्य अनेक पण्डितों ने इस साहित्य का रसास्वादन किया और कराया है। साहित्य की छानबीन भी हुई है और फलस्वरूप मूरदास की वास्तविक जीवनी और उनकी तिसरी पुस्तकों की वास्तविक तात्पिका भी तैयार करने की कोशिश की गयी है। पता चला है कि उनके बनाये ग्रन्थों के नाम हैं—'मूरसागर', 'मूरसारावली', 'साहित्य-सहरी', 'भगवत दशम स्कन्ध की टीका', 'ब्याहलो' और 'नल-दमयन्ती'। 'मूरसारावली' 'मूरसागर' का ही संक्षिप्त संस्करण है। 'साहित्य-सहरी' उनके दृष्टकूटों में कुछ और जोड़कर रची गयी है। नाग-सीला और पद-संग्रह मूरसागर के ही भाग हैं। अन्तिम तीन ग्रन्थों ('टीका', 'ब्याहलो' और 'नल-दमयन्ती') के बारे में पण्डितों की सन्देह है कि ये मूरदास के रचित हैं या नहीं। अर्थात् 'मूरसागर' ही उनका ग्रन्थ है!

वास्तविक जीवनी? पण्डितों ने अथक परिश्रम के बाद उनकी निकटतम वास्तविक जीवनी खोज निकाली है। और वास्तविक ग्रन्थ तात्पिका? वह भी तैयार कर ली गयी है! कहा जाता है, 'मूरसागर' में सवा लाख पद हैं; पर पण्डितों ने देखा है, दस हजार भी नहीं हैं। कहा जाता है मूरदास ने अपनी प्रेमिका से आँखें फुड़वा ली थी, पण्डित-मण्डली को इसका कोई प्रमाण नहीं मिला। कहा जाता है मूरदास को भगवान् ने कुएँ में से निकाला था। पण्डित लोग इन वक्तों की-सी बातों पर हँसकर रह गये हैं और फिर भी वास्तविक जीवनी तैयार है।

पण्डित-मण्डली मुझे धामा करे—मैं उसके परिश्रम और उसकी ईमानदारी का आदर करता हूँ—मूरदास की वास्तविक जीवनी वह नहीं है जो ऐतिहासिक प्रमाणों के बल पर तैयार की गयी है। उनका वास्तविक साहित्य वह नहीं है जो पुरानी कीट-किल्लट पोथियों में लिखा गया है। कीट-कोटि भारतवासी के हृदय पर वह साहित्य लिखा हुआ है। वही उनका वास्तविक साहित्य है। उसमें सबकुछ सवा लाख पद हैं—सवा लाख, असंख्य! और उनकी वास्तविक जीवनी इस प्रकार है:

उस दिन यमुना के किनारे अचानक एक मोढ़ युवक दिखायी दिया। संसार में वह उसी रूप में आया था। उसका रंग गौर, मुँह सुन्दर, बातें मीठी और रूप सुभावना था। वह साधु था।

युवक साधु की ओर देखकर उसकी ओर आकृष्ट हुए बिना नहीं रहा जाता था। पौर-युवतियाँ इस साधु के चरणों में अपनी भक्ति मँट करने के लिए उतावली हो उठी। साधु निर्मम, निःस्पृह भाव से सबकी ओर देखता, आशीर्वाद देता और फिर भगवान् का नाम जपने लगता।

एक दिन साधु ध्यानावस्थ होकर बैठा था। पौर-युवतियों का दल आज भी अपने पति-पुत्र की मंगलकामना से साधु को प्रणाम कर रहा था। साधु आज चंचल था। उसने जोर से आँखें मूँद ली। इसी समय उसे ऐसा जान पड़ा कि वह जिसका ध्यान कर रहा था वह हृदय से निकल भागा। भगवान् को हृदय में न पाकर साधु व्याकुल हो उठा। इधर-उधर खोजने के लिए आँखें खोली और लो, उसके भगवान् एक अपूर्व, अभिनव वेश में सामने ही खड़े मिले ! इस बार उन्होंने मोहिनी मूर्ति धारण की थी। सामने एक स्त्री थी। साधु तरुण, इस भगवान् के मनोहर रूप पर मुग्ध हो गया और चल पड़ा समाधि छोड़कर उसके पीछे-पीछे !

इसी समय उसने देखा भगवान् फिर एक बार हृदय में आ गये हैं, वह लौट पड़ा ! पर कहाँ, भगवान् तो फिर उसी मोहिनी में समा गये ! अन्त में अनुसरण ही थोड़ा-पन्थ जान पड़ा। उस युवती ने समझा, आज भाग्य जगा जो महात्मा हमारे घर पधारे।

युवती ने पूछा, “क्या सेवा करूँ ?”

महात्मा ने कहा, “दो तीक्ष्ण काँटे ले आओ।”

युवती ने तत्काल आज्ञा-पालन की। साधु बोला :

“देवि,¹ तुम्हें क्या मालूम है मैंने इन पापी आँखों को घन्द करके तुम्हें देखा है। मेरी विभोर वासना तुम्हारे इसी मुख की ओर दौड़ पड़ी थी। उस समय तुम्हारे विमल हृदयरूपी आईने में मेरे कलुष-निःश्वास की कुछ छाया पड़ी थी। लज्जा ने सहसा आकर वस्त्र की भाँति रंगीन आवरण से तुम्हारे मुख को इन लुब्ध नयनों से बचाने के लिए ढक लिया था। वह मेरी मोहमयी चंचल लालसा काले भीरे की भाँति तुम्हारे दृष्टि-पथ के चारों ओर क्या गुनगुना रही थी ?”

युवती कुछ समझ नहीं पायी। आश्चर्य से उस तरुण साधु की ओर तावती रह गयी।

साधु ने कहा, “लो,² इन तीक्ष्ण काँटों से मेरी काली आँखें फोड़ दो। जिन आँखों की प्यास तुम्हारे लिए है, वे तुम्हारे ही हो।”

उस समय सन्ध्या-सूर्य आकाश के प्रान्त भाग में जा चुका था। युवती के ब्रीड़ा-रक्त कपोलों पर सन्ध्या की लाली पड़कर उसे और भी गाढ़ कर रही थी। साधु एक बार फिर चंचल हो उठा :

“जरा³ ठहरो। समझ नहीं रहा हूँ। जरा सोच लेने दो। संसार को लुप्त कर देनेवाला यह चिर अन्धकार क्या सदा यों ही रहेगा ? क्रमशः धीरे-धीरे उसमें तुम्हारी यह मधुर मूर्ति, पवित्र मुख और स्निग्ध आनत आँखें क्या फूट नहीं पड़ेंगी ? इस समय जैसे देवी की प्रतिमा की भाँति सड़ी हो; स्थिर, गम्भीर, गरण-नयनों में मेरे हृदय की ओर देख रही हो, वातायन से सन्ध्या-किरण आकर तुम्हारे

1. श्री खोग्दनाथ की ‘सूरदासेर प्रार्थना’ बकिना से।

2. वही।

3. वही।

व्याकरण की दृष्टि से उतनी ही मुद हो सकती है जितनी पहली या दूसरी श्रेणी की, परन्तु उसमें वह प्रवाह नहीं ! अब हम पहली और दूसरी श्रेणी की कविताओं की भाषा पर विचार करें ।

‘सूरसागर’ की भाषा पर लिखते समय क्या लिखा जाय ? क्या यही कि सूरदास ने ‘देख्यो’ लिखा है या ‘देख्यो’ ? या सूरदास की भाषा के अध्ययन से सौरसेनी और महाराष्ट्री प्राकृत भाषाओं की पुरानी वास-भूमि पर कोई प्रकाश पड़ता है या नहीं ? अब तक विद्वानों का विचार रहा है कि महाराष्ट्री प्राकृत महाराष्ट्र प्रान्त की भाषा थी । अब अध्यापक मनमोहन घोष के रिसर्चों ने सिद्ध किया है कि वस्तुतः महाराष्ट्री मध्यदेश की ही भाषा थी । उनका विश्वास है कि सूरदास आदि पुराने ब्रजभाषी कवियों की भाषा इस विषय पर और प्रकाश डाल सकती है । हम इन प्रश्नों की गुरुता समझते हैं, परन्तु इस परिमित क्षेत्र में हम इधर-उधर दौड़ना अच्छा नहीं समझते । इसके लिए पर्याप्त समय की भी आवश्यकता है । तो ‘सूरसागर’ की भाषा पर क्या विचार लिखा जाय ? सच पूछा जाय तो जब तक ‘सूरसागर’ का कोई सुसम्पादित प्रामाणिक संस्करण प्रकाशित नहीं हो जाता, तब तक उसके भाषाशास्त्रीय अंग पर विचार करना पानी पर लकीर खींचना है । जिन प्रतियों को लेकर यह अध्ययन आरम्भ किया गया है, वे इतनी अशुद्ध हैं कि जिसका कोई हद्दो-हिसाब नहीं । इसलिए हम ‘सूरसागर’ की भाषा के काव्यांग पर ही विचार करना चाहते हैं ।

गद्य और पद्य में यह अन्तर है कि गद्य का लेखक स्वतन्त्र रहता है, पद्य का परतन्त्र । गद्य-लेखक चाहे जितने शब्दों को और चाहे जितनी मात्राओं को काम में ला सकता है, पर पद्य का लेखक कुछ अक्षरों और मात्राओं से अधिक या कम का व्यवहार नहीं कर सकता । गद्य का लेखक दुनियावी प्रयोजनों को लक्ष्य करके लिखता है, उसका पराजय उस स्थान पर है जहाँ वह उस प्रयोजन को प्रकट करने के लिए कम शब्दों का प्रयोग करके अस्पष्ट कर दे या अधिक शब्दों का प्रयोग करके निरर्थक । पद्य का लेखक यदि दुनियावी प्रयोजन को ही लक्ष्य में रखता है (जैसे वैद्यक और ज्योतिष आदि के श्लोक रचयिता), तो वह एक व्यर्थ का घन्घन स्वीकार करता है । परन्तु अगर वह दुनियावी प्रयोजनों से ऊपर उठ जाय तो कवि हो जाता है । इसलिए कवि सीमावद्ध होकर भी प्रयोजन की सीमा से कहीं दूर निकल जाता है ।

मतलब यह कि जिसको लेकर दुनिया का कारबार चल रहा है वह अकवि का लक्ष्य है, कवि का लक्ष्य उससे कहीं ऊपर है । औरों के लिए जो चीज नितान्त निष्प्रयोजन है, कवि उसी मामूली-सी चीज से एक असीम वस्तु की ओर संकेत करता है । अगर देखा जाय तो कुत्ते की पूँछ उसका सबसे अधिक अनावश्यक अंग है, परन्तु कृतज्ञता के आनन्द में विशोर कुत्ते में का ‘कवि-पुरुष’ अपना असीम आनन्द इसी निष्प्रयोजन अंग को हिलाकर प्रकट करता है । आँखों का काम है देखना । दुनियावी प्रयोजन के लिए पुतलियों को आँखों के कोने में आने की बिल्कुल

व्याकरण की दृष्टि से उतनी ही शुद्ध हो सकती है जितनी पहली या दूसरी श्रेणी की, परन्तु उसमें वह प्रवाह कहाँ ! अब हम पहली और दूसरी श्रेणी की कविताओं की भाषा पर विचार करें।

‘सूरसागर’ की भाषा पर लिखते समय क्या लिखा जाय ? क्या यही कि सूरदास ने ‘देख्यो’ लिखा है या ‘देख्यो’ ? या सूरदास की भाषा के अध्ययन से सौरसेनी और महाराष्ट्री प्राकृत भाषाओं की पुरानी वास-भूमि पर कोई प्रकाश पड़ता है या नहीं ? अब तक विद्वानों का विचार रहा है कि महाराष्ट्री प्राकृत महाराष्ट्र प्रान्त की भाषा थी। अब अध्यापक मनमोहन घोष के रिसर्चों ने सिद्ध किया है कि वस्तुतः महाराष्ट्री मध्यदेश की ही भाषा थी। उनका विश्वास है कि सूरदास आदि पुराने ब्रजभाषी कवियों की भाषा इस विषय पर और प्रकाश डाल सकती है। हम इन प्रदनों की गुफ्ता समझते हैं, परन्तु इस परिमित क्षेत्र में हम इधर-उधर दौड़ना अच्छा नहीं समझते। इसके लिए पर्याप्त समय की भी आवश्यकता है। तो ‘सूरसागर’ की भाषा पर क्या विचार लिखा जाय ? सच पूछा जाय तो जब तक ‘सूरसागर’ का कोई सुसम्पादित प्रामाणिक संस्करण प्रकाशित नहीं हो जाता, तब तक उसके भाषाशास्त्रीय अंग पर विचार करना पानी पर लकीर खींचना है। जिन प्रतियों को लेकर यह अध्ययन आरम्भ किया गया है, वे इतनी अशुद्ध हैं कि जिसका कोई हहो-हिंसाव नहीं। इसलिए हम ‘सूरसागर’ की भाषा के काव्यांग पर ही विचार करना चाहते हैं।

गद्य और पद्य में यह अन्तर है कि गद्य का लेखक स्वतन्त्र रहता है, पद्य का परतन्त्र। गद्य-लेखक चाहे जितने शब्दों को और चाहे जितनी मात्राओं को काम में ला सकता है, पर पद्य का लेखक कुछ अक्षरों और मात्राओं से अधिक या कम का व्यवहार नहीं कर सकता। गद्य का लेखक दुनियावी प्रयोजनों को लक्ष्य करके लिखता है, उसका पराजय उस स्यान पर है जहाँ वह उस प्रयोजन को प्रकट करने के लिए कम शब्दों का प्रयोग करके अस्पष्ट कर दे या अधिक शब्दों का प्रयोग करके निरर्थक। पद्य का लेखक यदि दुनियावी प्रयोजन को ही लक्ष्य में रखता है (जैसे वैद्यक और ज्योतिष आदि के श्लोक रचयिता), तो वह एक ध्येय का बन्धन स्वीकार करता है। परन्तु अगर वह दुनियावी प्रयोजनों से ऊपर उठ जाय तो कवि हो जाता है। इसलिए कवि सीमाबद्ध होकर भी प्रयोजन की सीमा से कहीं दूर निकल जाता है।

मतलब यह कि जिसको लेकर दुनिया का कारबार चल रहा है वह अकवि का लक्ष्य है, कवि का लक्ष्य उससे कहीं ऊपर है। औरों के लिए जो चीज नितान्त निष्प्रयोजन है, कवि उसी मामूली-सी चीज से एक अमीम वस्तु की ओर संकेत करता है। अगर देखा जाय तो कुत्ते की पूँछ उसका सबसे अधिक अनावश्यक अंग है, परन्तु कृतज्ञता के आनन्द में विभोर कुत्ते में का ‘कवि-पुण्य’ अपना असीम आनन्द इसी निष्प्रयोजन अंग को हिलाकर प्रकट करता है। आँवों का काम है देखना। दुनियावी प्रयोजन के लिए पुनलियों को आँवों के कोने में आने की विन्मृत

जरूरत नहीं। पर इसी अनावश्यक क्रिया—'कटाक्ष-पात'—से कवि एक अवाङ्मनोगोचर प्रेम को प्रकट करता है। कहने का मतलब यह है कि कवि परतन्त्र जरूर है पर इस परतन्त्रता का वह इतना अच्छा प्रयोग करता है कि संसार का अद्वितीय आदर-भाजन हो गया है। कवि की भाषा का उत्कर्ष देखना हो तो देखना चाहिए कि वह कितने कम शब्दों में, कितनी छोटी सीमा में बैठकर, किस असीम की ओर इशारा कर सका है। 'काव्य-प्रकाश' के शब्दों में उसके वाच्यार्थ से व्यंग्यार्थ कितना अतिशायी हुआ है।

काव्य की भाषा का दूसरा महत्वपूर्ण अंग है उसका चित्रमय होना। साधारण मनुष्य जिस बात को नाना भाव-भंगियों, व्याख्याओं और संकेतों का सहारा लेकर भी स्पष्ट नहीं कर पाता, कवि उसे बड़ी आसानी से एक साधारण-सी भंगी में प्रकट कर देता है। मूरदास में ये दोनों गुण विद्यमान हैं। दूसरे गुण में तो मूरदास की समता संसार के कुछ ही कवि कर सकते हैं।

पहली बात के लिए 'मूरसागर' का एक पद उदाहरणार्थ लिया जाय। श्रीकृष्ण ने किसी गोपी के घर माखन चुराकर खाया है, वह उलाहना देने यशोदा के घर आयी है। कहती है—यशोदा, तेरे सल्ला ने मेरा माखन खा लिया है। दोपहर को घर सूना जानकर दूँदता-ढाँदता मेरे घर आया। कियाड़ खोलकर सीके के पास खाट पर चढ़ गया, कुछ खाया, कुछ ढरकाया, कुछ दोस्तों को खिलाया। यह तो अच्छी बात नहीं है। एक ही दिन की बात रहती तो कोई बात नहीं थी, रोज ही गोरस का नुकसान होता है। अद्भुत है तुम्हारा यह ढोंडा। अनोखी तुमने पूत जनमाया है!

तेरो लाल मेरो माखन खायो।

दुपहर दिवस जानि घर सूनो दूँढ़ि ढँढ़ोरि आप ही आयो।

खोलि कियाड़ पैठि मन्दिर में दूध दही सब सखनि खवायो।

सीके काढ़ि खाट चढ़ि मोहन कछु खायो कछु ले ढरकायो।

दिन प्रति हानि होत गोरस की यह ढोंडा कौन ढंग ढायो।

सूर स्याम कौं हटकि न राखै, तूँ ही पूत अनोखो जायो।

सारा पद सीधा-सा उलाहना है, पर यह प्रतिवेशिनी का द्वेषपूर्ण उलाहना नहीं है, यह प्रेम-परायणा का उलाहना है, जिसमें हृदय का स्पर्श है। उलाहना देते समय उलाहना देनेवाली की आँखों की एक स्निग्ध हँसी का चित्र बिच जाता है। वह अपना क्रोध प्रकट करने नहीं आयी है, अपना प्यार जताने आयी है। यह प्यार केवल एक शब्द से ध्वनित होता है, 'पूत अनोखो जायो'! पद के सारे शब्द प्रेम के विपरीत दिशा की ओर संबल करते हैं; पर यह एक शब्द उन सबके भाव को बदल देने की आश्चर्यजनक शक्ति रखता है। साधारण आदमी के उलाहने में अन्य शब्द नितान्त आवश्यक हैं, अनावश्यक है केवल यह 'अनोखो' शब्द! पर मूरदास के लिए इस अनावश्यक शब्द में ही सब-कुछ है। इसी शब्द के आ जाने से गोपी के सारे कथन का अर्थ बदल जाता है। वह मानी कह रही है, कितना अच्छा तुम्हारा

लाल है जो रोज ही हमारे घर के दही को घन्य कर जाता है !

मगर यही तो फिर भी सूरदास ने एक शब्द का प्रयोग किया है। प्रायः वे कुछ भी नहीं कहते, केवल कुछ शब्दों को इस भाँति रस देते हैं कि वाच्यार्थ कहीं का कहीं पड़ा रह जाता है और व्यंग्यार्थ न जाने कितनी दूर निकल जाता है।

ब्रज घर-घर यह बात चलावत ।

जमुनाति की सुत करत अचगरी जमुना जल कोउ भरन न पावत ।

स्याम-वरन नटवर बपु काछे मुरली राग मलार बजावत ।

कुंडल छवि रवि किरनहुँ तैं दुति मुकुट इंद्रधनुहुँ तैं भावत ।

मानत काहु न करत अचगरी, गागर धरि जल भुंइ ढरकावत ।

सूर स्याम कौ मात-पिता दोउ ऐसे देंग आपुनहि पढ़ावत ।

इस पद में शिकायत के अतिरिक्त और कुछ भी नहीं है। पर कहने की भाँगी ऐसी है कि सारे निन्दावाद का अर्थ हो जाता है, प्रेम की चंचलता—‘स्याम वरन नटवर बपु काछे मुरली राग मलार बजावत। कुंडल छवि रवि किरनहुँ तैं दुति मुकुट इंद्रधनुहुँ तैं भावत !’

चित्रमय भाषा के लिए तो सूरसागर की एक-एक पंक्ति उदाहरण है :

बिहरत हैं जमुना जल स्याम ।

राजत हैं दोउ बाँहाजोरी दंपति अरु ब्रज-वाम ।

× × ×

नटवर बपु धरे ब्रज आवत ।

मोर मुकुट मकराकृत कुंडल कुटिल अलक मुख पर छवि छावत ।

और भी अच्छे उदाहरण हैं :

उमँगि चले दोउ नैन विसाल ।

सुनि-सुनि यह संदेस स्याम-धन, सुमिरि तुम्हारे गुन गोपात ।

आनन अरु उरजनि के अन्तर जलधारा बाढी तेहि काल ।

मनु जुग जलज सुमेरु-सूंग तैं जाइ मिले सम मसिहि सनाल ।

× × ×

देखी मैं लोचन चुअत अचेत ।

द्वार सड़ी इकटक भग जोवत ऊरघ स्वास न लेत ।

ठुमुक ठुमुक धरनी घर रँगत जननी देखि दिखावैं । इत्यादि ।

4. सूरदास की विशेषताएँ

आरम्भ से ही हमारी इच्छा रही है कि इस अध्ययन में सूरदास के विशेष दृष्टिकोण को स्पष्ट किया जाय। अध्ययन के अन्त में हम एक बार फिरकर देखना चाहते हैं कि सूरदास की विशेषताएँ क्या-क्या हैं। इस प्रसंग में एक बात यहाँ कह रखना अच्छा होगा। पिछले प्रकरणों में यह कहने का अवसर ही नहीं मिला था कि सूरदास वैष्णवपद-रचयिता की दृष्टि में समस्त उत्तर-पश्चिम भारत के अगुआ हैं :

1. सूरदास ने जिस प्रकार के पद लिखे हैं वे हिन्दी-जगत् में बहुत नवीन होते हुए भी एक विशेष नवीनता रखते हैं। नाय और सहज-पन्थ के सिद्धान्तों के पुराने पद उपलब्ध हुए हैं। श्री हरप्रसाद शास्त्री प्रभृति बंगाली पण्डितों ने इन पदों को पुरानी बंगला में लिखित बताया है। श्री राहुल सांकृत्यायन इन्हें मगही हिन्दी में लिखित बताते हैं। जो कुछ भी हो, ये पूर्व-भारत से सम्बन्ध रखते हैं, इनमें सन्देह नहीं। इन पदों में संसार की अस्थिरता दिखाकर वैराग्य-भावना पर जोर दिया गया है। हिन्दी-सन्त कबीर और नानकजी के आदि-ग्रन्थ में रामानन्द का एक पद भी सगृहीत है। इसके अतिरिक्त अन्य अनेक पुराने भक्तों के पद भी उसमें आये हैं परन्तु अब तक इस प्रकार के पदों का प्रयोग निर्गुण उपासक ही करते आ रहे थे।

सगुण लीला के वर्णनार्थ किस कवि ने इस प्रकार के पदों का प्रथम प्रयोग किया वह विवादास्पद है। अंग्रेज पण्डित इस बात का श्रेय मैथिल कवि विद्यापति को देते हैं। विद्यापति के ही समसामयिक कवि चण्डीदास ने भी इस प्रकार के पदों का व्यवहार किया है। पर इसकी प्राचीनता और भी पुरानी सिद्ध होती है। संस्कृत कवि जयदेव के 'गीत गोविन्द' के सम्बन्ध में कुछ विद्वानों का कहना है कि वह पहले उस युग के अपभ्रंश में लिखा गया था और पीछे से संस्कृत कर दिया गया। यह बात ठीक हो या नहीं, इतना निश्चित है कि जयदेव से भी पूर्ववर्ती कवि उमापति ने वैष्णव लीला-गान करते समय इस प्रकार के पदों का प्रयोग किया था। मेरा जहाँ तक ज्ञान हुआ है, उत्तर-पश्चिम भारत में कृष्ण-लीला वर्णन करने के लिए सूरदास ने ही पहले-पहल इनका प्रयोग किया। जो पद निर्गुण उपासकों को कहन करते आ रहे थे, उसे सगुण-रस में सरग करना सूरदास का ही काम था।

2. सूरदास की दूसरी विशेषता है उनकी बाल-लीला का वर्णन। हिन्दी के चितने ही लक्ष्यप्रतिष्ठ समालोचकों को सन्देह है कि संसार के दूसरे कवि ने इस प्रकार की लीला का वर्णन किया है या नहीं। इन पंक्तियों का लगभग संगार भी बात तो नहीं जानता—यह बहुत बड़ा है—पर दृग् ध्यान में तो उग भी सन्देह ही है कि भारतवर्ष—उत्तर-भारतवर्ष—के किसी वैष्णव कवि ने इतनी सादृश्या से दम पूर्णता के साथ बाल-लीला का चित्रण किया होगा।

3. परन्तु हम बाल-लीला में भी बहुत जो गुण सूरदास में पाते हैं वह हैं उनका मानु-हृदय-चित्रण। माना के बालमत्त हृदय में बैठने की अद्भुत क्षमता है दम अन्य में।

4. और मानु-हृदय के चित्रण में सूरदास की जो गहनता मिली है वह उनकी 'प्रेम की रिश्ट बनाना' के वाक्य है। सूरदास में एक अविरोध प्रेम की बल्लभा की है जो मिलन में मोह आना मिलन और विषेय में मोह आना विषेय के रूप में देना जाता है। यह एक ही प्रेम मनोदम में दूज रूप धारण कर गया है। गतिविधि में दृग्ग, रसजनना में मोहग, अविरोधी में मोहा और मोहियों में मोह-

और। यह प्रेम प्रकृति से मृदु है, पर है सारवान्, यह कांचन पद्मधर्मी है। कालिदास के शब्दों में—ध्रुवं वपुः कांचनपद्मधर्मी यत् मृदु प्रकृत्या च ससारमेव च।

5. यह बात पहले ही दिखायी गयी है कि सूरदास वैष्णव आलंकारिकों के वक्त्र में नहीं बँधे। वे भागवत के सोलह आना अनुयायी भी नहीं हुए। उनका अपना विशेष व्यक्तित्व सर्वत्र दिखायी देता है।

6. वल्लभाचार्य के शिष्य होकर भी सूरदास अन्य भक्तों की नाई बार-बार गुरु का नाम लेकर जमुहाई नहीं लेते रहे। महाप्रभु वल्लभाचार्य ने उन्हें लीला-गान करने का उपदेश दिया और उन्होंने सच्चे शिष्य की भाँति इस उपदेश को आजीवन के लिए सिर-माथे उठा लिया।

क्या¹ है कि जब श्री सूरदासजी ने 'जान्यौ कि भगवदिच्छा ते अवसान समै है', तो पारसोली गये। वहाँ यह जानकर कि 'पुस्टी मारग की जिहाज जात है जा को जो लेनो होय सो लेउ', भक्तगण उनके निकट एकत्र हुए। 'तब चतुर्भुजदास ने कहाँ जो सूरदासजी ने बहुत भगवद् जस वर्णन कीयो पर श्री आचार्यजी महाप्रभुन को जस वर्णन नाही कीयो। तब यह वचन सुनि कै सूरदास बोले जो मैं तो सब श्री आचार्य जू महाप्रभू को ही जस वर्णन कीयो है। देखूँ तो न्यारी कहँ, परि तेरे साथ कहत हो या भाति कहि कै सूरदासजू ने एक पद कहाँ। सो पद—(राग विहागरो)

भरोसो दूढ़ इन चरनन केरो।

श्री वल्लभ नख चंद्र छटा विनु सब जगि माँसि अंधेरो।

साधन और नहीं या कलि में जा सो होत निवेरो

सूर कहा कहि दुविध अधिरो बिना मोल को चेरो।

सचमुच सूरदास ने कुछ भी गुरु के उपदेश से न्यारा करके नहीं देखा।

7. यह दिखाने के लिए पिछले प्रकरणों में कुछ प्रयत्न किया गया है कि सूरदास की दीनता, आत्म-समर्पण, वैराग्य-भावना और पाप-बोध के साथ ईसाई भरोमी सन्तों की इन भावनाओं की तुलना असंगत है। दोनों दो चीज़ हैं।

8. सबसे बड़ी विशेषता सूरदास की यह है कि उन्होंने एक इत-पूर्व काव्य में अप्रयुक्त भाषा को इतना सुन्दर, मधुर और आकर्षक बना दिया कि लगभग चार सौ वर्षों तक उत्तर-पश्चिम भारत की कविता का सारा राग-विराग, प्रेम-प्रतीति, भजन-भाव उसी भाषा के द्वारा अभिव्यक्त हुआ।

9. अन्तिम विशेषता, जिसे सूरदास, कबीरदास और तुलसीदास ने आत्म-सात् किया है, अनोखी-सी है। यह विशेषता है सामान्य होना। ये महात्मा-गण भारतीय जनता में ऐसे घुल-मिल गये हैं जैसे कभी अलग व्यक्तित्व ही न रखते हों!

परिशिष्ट

1. ब्रज-भाषा-साहित्य में ईश्वर

यह युग विश्लेष का युग है। बहुत-से लोग यह सुनकर कह उठेंगे कि 'हमिज नहीं, यह युग सांभुहिक समुत्पान का है।' वस्तुतः वर्तमान युग का समूह संघात-विश्लेष से भी गया गुजरा है। एक युग था जब एक देश की चिन्ताधारा और साधना-पद्धति अनायास ही दूसरे देश की अपनी चीज हो जाती थी। उन दिनों न तो प्रोपेगण्डा ही था और न इसके साधन ही। फिर भी लोग सहज भाव से दूसरों की विशेषता ग्रहण कर लेते थे। पर आज राष्ट्रीयता की लहर इतनी तेज है कि हम किसी भी विदेशी वस्तु को बिना सन्देह और शंका की दृष्टि से देखे नहीं रहते। देश की बहारदीवारी पार करके यह संकीर्णता 'काल' में पहुँच चुकी है। एक स्वदेश-प्रेमी अंग्रेज भारतीय चित्रकला की सुन्दरता पर तब तक मुग्ध होना नहीं चाहता, जब तक उसमें ग्रीक या रोमन प्रभाव का प्रमाण न मिल जाय। यहाँ तक तो खैर है, पर मामला और भी पेचीदा हो जाता है जब हम ग्रीस या इजिप्ट की कला में उसी प्रकार की नैतिकता, जैसी इस युग में है, नहीं पाकर नाक-भों सिकोड़ने लगते हैं। एक अंग्रेज पण्डित ने ग्रीक-कलाकारों के बारे में कहा था कि "ग्रीक-चित्त किसी प्रकार की सृष्टि से तृप्त नहीं होता था, जब तक कि उसे मनुष्य के आकार या भावों में से होकर न गुजरना पड़े। प्राचीन कवियों ने जड़ प्रकृति की वास्तविक रूप में कभी व्याख्या नहीं की। उन्होंने खेतों में या मेघपुंजों में आध्यात्मिकता का आरोप कभी नहीं किया।" पर इसीलिए अगर कोई ग्रीक-काव्य में रस न पाये तो उपाय क्या है? ग्रीक-कवियों के सम्बन्ध में इस अंग्रेज पण्डित ने जो कुछ कहा है, वही बात ब्रजभाषा के कवियों के बारे में कहा जा सकती है। उसमें इतना और जोड़ दिया जा सकता है कि ब्रजभाषा-कवि की सम्पूर्ण तृप्ति तब होगी जब वह इस मानव-भावना की कृष्ण या राधा के पर्यवसित कर दे।

ब्रजभाषा का कवि एक विचित्र रहस्यमय व्यक्ति है। वह अपने मनोभावों

को राधा और कृष्ण या गोपी और गोपाल के रूप में इस प्रकार प्रकट करेगा, मानो वह इस व्यापार में एक तटस्थ साक्षी के अतिरिक्त कुछ नहीं है। उसकी साधना में व्यक्ति का कुछ महत्त्व नहीं है, पर संसार के अन्य कवियों के नियम के प्रतिकूल अपनी प्रत्येक कविता में अपना नाम इस सावधानी और सतर्कता से रख देगा मानो उसके व्यक्तित्व का न होना किसी भारी अपूर्णता का द्योतक है। उसके कृष्ण जिस प्रकार अनादि अनन्त होकर भी व्यक्तित्व की अवहेलना नहीं करते, वह भी उसी प्रकार पूर्व तटस्थ होकर भी अपने व्यक्तित्व का मोह नहीं त्याग सकता। ब्रजभाषा के कवि के इस मनोभाव को समझने के लिए संस्कृत वाङ्मय के अलंकार-शास्त्र पर एक सरसरी निगाह दौड़ाये बिना काम नहीं चलेगा।

संस्कृत-अलंकार-शास्त्र की प्रारम्भ में दो शाखाएँ थी। एक में तो नाटक के रस और उसके आलम्बन, नायक-नायिकाओं की विवेचना और दूसरे में संस्कृत के फुटकर श्लोकों के अलंकारों की समीक्षा हुआ करती थी। बाद को ये दोनों धाराएँ एक में मिल गयीं। इसी समय ध्वनि-सम्प्रदाय का प्रादुर्भाव हुआ। ध्वनि या व्यंग्य-अर्थ को समझने के लिए शब्द की तीन शक्तियों को समझना आवश्यक है। ये तीन शक्तियाँ हैं—अभिधा, लक्षणा और व्यञ्जना। पहली से शब्द का प्रचलित अर्थ जाना जाता है, दूसरी से उससे सम्बद्ध अन्य अर्थ और तीसरी शक्ति, इन दोनों से भिन्न अर्थ ध्वनित करती है। उदाहरणार्थ, अगर गुरु किसी विद्यार्थी से कहता है कि 'सूर्य अस्त हो गया', तो इसका अभिधेय अर्थ वही होता है जो इस वाक्य के शब्दों का कोश-व्याकरण-सम्मत अर्थ है, पर व्यंग्य अर्थ या ध्वनि यह है कि 'पाठ बन्द करो, सन्ध्या-वन्दन का समय हो गया'; कहना नहीं होगा कि यह अर्थ बिल्कुल निराला है। 'सूर्य अस्त हो गया' वाक्य के किसी अंश से इसका सम्बन्ध नहीं है।

ध्वनि-सम्प्रदाय के आचार्य अभिनवगुप्तपाद इस मत की पुष्टि के लिए शास्त्र-प्रमाण खोजने लगे; क्योंकि उस युग में कुछ आप्त-प्रमाण दिये बिना किसी मत-वाद की प्रतिष्ठा नहीं की जा सकती थी। फलतः वैयाकरणों के स्फोटवाद का सहारा लेना पड़ा। स्फोटवाद का आश्रय पाकर ध्वनि-सम्प्रदाय गठित हो उठा, परन्तु रस की सम्पूर्णतः ध्वनि के अन्तर्गत करना अभी बाकी था। भरत के नाट्य-शास्त्र के रस-सूत्र का आधार पाकर अभिनवगुप्त ने इस काम को भी योग्यता के साथ कर डाला। हम अधिक सूक्ष्म विषयों की अवतारणा नहीं करना चाहते, पर ब्रजभाषा के कवि की तटस्थ-वृत्ति का सूत्र इसी रस-सूत्र की व्याख्या में पाया जाता है। अतः उसकी सामान्य चर्चा कर देना अनुचित और अस्थान-प्रयुक्त नहीं समझना चाहिए।

अभिनवगुप्त से पूर्ववर्ती एक भट्टनायक नामक आचार्य ने रस-सूत्र की व्याख्या करते समय बताया था कि नाटकीय रस की अनुभूति दर्शक को साधारणीकरण व्यापार के द्वारा होती है। दर्शक, राम से रामत्व और सीता से सीतात्व दूर कर उन्हें साधारण स्त्री-पुरुष के रूप में ही देखता है; यहाँ तक कि वह अपने से मैं-पन

को अलग कर एवं सम साधारण रूप में हो जाता है। ऐसा अगर न होता तो सामाजिकों के गामने राम-गीता का प्रेमोन्माद गुना सरना असम्भव था। उसमें सज्जा आदि विविध बाधाएँ उपस्थित होनी। अभिनवगुप्त ने इस मत में सशोधन किया। वे कहते हैं कि दर्शक के हृदय में जो पूर्ण अनुभूति विद्यमान रहती है, वस्तुतः वही रमबोध का कारण है। साधारणीकरण व्यापार केवल उस अनुभूति का रास्ता साफ कर देता है। पण्डितराज के शब्दों में चित् धावि भगनावरण हो जाती है। उत्तरकालिक आलोचकों में से अधिकांश ने इस साधारणीकरण व्यापार की उपयोगिता स्वीकार की है। ब्रजभाषा के कवियों ने तो इसमें किसी दिन रुन्देह ही नहीं किया।

इस प्रकार जिस समय ब्रजभाषा कविता का बाल्य-जीवन प्रारम्भ हो रहा था उस समय भारतीय काव्य में व्यक्तित्व की महत्ता घट चुकी थी, साधारणीकरण व्यापार ने आसन जमा लिया था। कवि का impersonal रूप अधिकाधिक विकसित हो रहा था। ब्रजभाषा की कविता के दुर्भाग्य में उस समय विदेशी शासन का प्राबल्य था, इसलिए शृंगार-साहित्य की यह तटस्थता जो स्वतन्त्रता के युग में भूषण हो सकती थी, इस युग में दूषण हो गयी। आज के सुधारकों की पानी पी-पीकर ब्रजभाषा-साहित्य को कोसने का अवसर मिल गया। तर्कों से छिपा नहीं है कि भारत के सुवर्ण-युग का संस्कृत-साहित्य शृंगार के रंग में ब्रजभाषा से कम नहीं रंगा है; बल्कि कुछ अधिक। ब्रजभाषा में तो ये बातें वही से रफ्तानी की गयीं।

जर्मनी के सुविख्यात चित्रकार Von Uhde ने जब ईसा मसीह के चित्रों को आधुनिक परिच्छद में सजाना शुरू किया था, तो कहते हैं यूरोप में बड़ा आन्दोलन उठ खड़ा हुआ था। पूछा गया था—“किसी धार्मिक कथा को क्या आप आधुनिक परिच्छद में सजा सकते हैं? सेंट जोसेफ को मोटे लवाड़े में और बर्जिन के मिर को तुर्की ढाल से सुसज्जित रूप में देखने की क्या कल्पना की जा सकती है?” फिर भी प्राचीन चित्रकारों ने वादविल के समस्त उपास्यानों के चित्र को अपने युग की पोशाक में ही अंकित किया।

ब्रजभाषा के कवियों ने भी युगल-मूर्ति को अपने युग की भाव-भाषा में अंकित किया है। इस बात के लिए आप उनकी दोषी नहीं ठहरा सकते। आज ज्ञान का प्रकाश सुदूर अतीत तक पहुँच सका है। आप खूब निपुण भाव से रामायण के युग के राम को अंकित कीजिए, पर भूल न जाइए कि आपकी यह कला विश्लेष-युग की कला है, इसमें ज्ञान की उज्ज्वलता है पर साधना की गम्भीरता नहीं। भारत-वर्ष में जो साधना शताब्दियों-पर-शताब्दियों की संघट्टना से अजन्ता और ताज-महल की रचना कर सकी है, वही साधना साहित्य के रूप में भी गठित हो उठी है। इस गठन में अपने युग की छाप है। इस छाप के लिए आप किसी को दोषी नहीं ठहरा सकते।

हमने एक बार कहा था कि ब्रजभाषा का शृंगार-साहित्य निरपेक्ष साहित्य

है। अर्थात् ब्रजभाषा का कवि कविता लिखकर निश्चिन्त हो जाता है। उसे इस बात के सोचने की आवश्यकता प्रतीत नहीं होती कि समाज इस कविता से बनेगा या बिगड़ेगा। यद्यपि वह आज के कवियों की भाँति चिल्लाता नहीं कि 'कला कला के लिए है', पर वह अपने को बहुत-कुछ इस सिद्धान्त का पोषक ही प्रकट करता है। केशवदास ने जिस दिन चन्द्रबदनियों के बावा कहने पर अपने सफेद वालों को कोसा था, उस दिन उन्हें स्वप्न में भी यह खयाल नहीं था कि किसी मृगलोचनी के लोचन इस कविता पर पड़ेंगे। निरपेक्ष भाव से यह साहित्य राधिका और कृष्ण को अपना प्रेम समर्पण करता है।

आज के युग में और उस युग में बड़ा अन्तर है। उस युग का कवि एक पूर्व-निर्णीत नियम को श्रद्धापूर्वक स्वीकार कर अपनी रचना करता है। वह अपनी प्रतिभा के दर्पण में अपने-आपको नूतन रूप में देखने की चेष्टा नहीं करता। प्राचीनता का सदा सनातन सत्य के रूप में स्वीकार करके वह अपना संसार आरम्भ करता है। आज का कवि अपने को नित्य नूतन रूप में प्रकट करने के लिए व्याकुल है। वह एक सजीर्ण सीमा तैयार करता है, दूसरे ही क्षण उसे तोड़कर दूसरी सीमा की रचना में व्यस्त हो जाता है। सीमा की इस अनवरत भजन-लीला को वह नित्य नूतन समझने लगता है। यही कारण है कि वर्तमान युग के अस्त-व्यस्त छाव्य-समूह में एक अनवरत धारा का अभाव है। इसे एक धारा कहना ही अनुचित है। एक पण्डित का कथन है कि "विश्लेष का यह युग नाना विक्षोभ और समस्याओं से होकर गुजर रहा है। सब मिलकर एक बड़ी चीज को गढ़ लेना या समन्वय की चेष्टा इस युग में नहीं देख पड़ती।" यूरोप में वर्तमान कला के बहुमुखी सौन्दर्य को देखकर निश्चय ही विस्मित होता पड़ता है; पर यह कहना कठिन है कि अतीत और वर्तमान, सनातन और सामाजिक के भीतर समन्वय की एक चेष्टा न देखकर चित्त में शोभ नहीं होता।" ब्रजभाषा के कवियों ने इस समन्वय के महत्त्व को समझा था। आप गूँदस से पत्र कर तरु का ब्रज-साहित्य देख जाइए, उसमें एक योग-मूत्र पायेंगे, एक मरिदा की प्रतिष्ठा देखेंगे। इस योग-मूत्र का प्रधान आलम्बन है, मुगल-मूर्ति।

वर्तमान युग की कविता की सबसे बड़ी समस्या है, इस योग-मूत्र का अभाव। इस यन्त्र-युग में एक दशवर्षी पहले की चिन्ताधारा के साथ आज की चिन्ताधारा का योग-निर्वाह करने-कराने की कुरसत किसी को नहीं। इसका भयानक परिणाम यह हुआ कि सो-सवा सो वर्ष तक किसी एक चिन्ताधारा को जीविन देगकर वर्तमान समालोचक काँप उठता है। उसमें एकघृष्टता की गन्ध आने लगती है। वह न ग्रीक कविता की प्रशंसा कर पाता है और न ब्रज-साहित्य की माधुरी पर मुग्ध हो सकता है। मगर मजा यह है कि वह कभी-कभी इस प्रकार के साहित्य में वर्तमान युग की फिलासफी का ऐसा प्रकाश पाता है कि आश्चर्य-वानान एक कर देता है। ब्रजभाषा के विपुल साहित्य में श्रीकृष्ण और राधा-रानी की अनन्त माधुर्य-लीला तो है, पर उसमें किसी आध्यात्मिक सत्य का निर्णय नहीं किया गया।

है। जो आलोचक उसमें आध्यात्मिकता पाते हैं उनकी बात हमारी समझ में नहीं आती। जो खोजते हैं, उनकी चेष्टा का सफल होना असम्भव जान पड़ता है। फिर भी ब्रजभाषा का घोर शृंगारी कवि यह कभी नहीं भूलता कि उनकी वर्णित लौकिक लीला किसी अति-प्राकृत की लीला है। ब्रजभाषा की कविता में यही विशेषता है जो उसे संसार के साहित्य से अलग कर देती है। बंगाल के वैष्णव कवियों में यह भाव है और आश्चर्य यह है कि इस प्रकार के साहित्य की भाषा को बंगाल में भी 'ब्रज वृत्ति' या ब्रजभाषा कहते हैं। मानी इस मधुर और विचित्र साहित्य का 'ब्रजभाषा-साहित्य' के अतिरिक्त और कुछ नाम ही नहीं दिया जा सकता।

अति-प्राकृत में प्राकृत सौन्दर्य, सीमाहीन में ससीम माधुर्य और अन्तहीन में सान्त भाव देखना ही इस कवि की साधना है। इसको वह अपने-आप अनायास कर जाता है। क्योंकि वह उसी रंग में रंग गया है।

भाषा कविता का वाहन है। ब्रज के कवि ने इस भाषा को ऐसा माँजा है कि वह जो कुछ भी कहता है, उसमें न जाने कहाँ से युगल-मूर्ति का शुभागमन हो जाता है। मध्ययुग में संगीत के उत्कर्ष के समय मुसलमान उस्तादों ने जो गान बनाये उनमें राधा-माधव जरूर आ जाते हैं।

इस प्रकार की भाषा सूट हो गयी कि लोग उसका अर्थ समझने की कोशिश किये बिना भी भूमने लगते हैं। पर जिन लोगों ने उस भाषा के 'जादू भरे उद्घात' में पैर रखने की कोशिश कभी भूलकर भी नहीं की वे कृष्ण और राधा की इस प्रेम-मुखर भाषा में ईश्वर की दुर्दशा का आभास पाने लगते हैं। उपाय क्या है!

ब्रजभाषा की कविता में कुछ विदेशी विलासिता का अस्तित्व भी है। बहुत सम्भव है, उसकी आमदनी मुसलमानी संसर्ग से हुई हो, पर इस प्रकार की विलासिता में कवि राधा-कृष्ण को कभी नहीं घसीटता। ऐसी विलासिता हमारे आलोच्य विषय के परे है। हम उसकी चर्चा यहाँ नहीं करेंगे।

यहाँ इस प्रकार की भी विलासिता राधा-कृष्ण और गोपियों के नाम पर आ घुसी है कि उसे अनुचित कहने को जी चाहता है। प्रस्तुत प्रबन्ध शृंगार-रस के नाम पर की गयी अश्लील कविताओं की वकालत करने के लिए नहीं लिखा जा रहा है। आलोच्य विषय केवल ब्रजभाषा-भाव का ईश्वर है। इसलिए ही हम इस प्रकरण की अवतारणा कर रहे हैं।

ब्रजभाषा के युग में, हमने अब तक देखा है कि इस प्रकार की प्रवृत्ति आ गयी थी कि कविगण तटस्थ रूप से अपनी रारी हँसी-खेल, क्रीड़ा-कौतूहल युगल-मूर्ति में पर्यवसित कर दें। कवियों ने इस प्रकार के भाव-चित्रण में अद्भुत सफलता पायी, रसिकों ने इस कविता का काफी सम्मान किया। ऐसा साहसी व्यक्ति शायद ही हो जो मूरदास या नन्ददास के ऊपर [जिन्हें प्रियसैन ने मध्ययुगीन मरमियों (mystics) के Bernard of Clairvaux कहा है] अप्रत्याचार फैलाने का अभियोग लगावे। परन्तु मूरदास की कविता में राधा और कृष्ण की प्रेम-लीला का साम्राज्य है। नन्ददास भी इस प्रेम-लीला की मस्ती में ही विभोर रहे। इपर

गृहस्थ-शृंगारी कवियों की तो गिनती ही नहीं।

यह सारी कविता स्पष्ट है। सौन्दर्य को ठोस रूप में उपलब्ध करने का परिणाम यह हुआ है कि उसमें किसी रहस्य-भावना या आध्यात्मिक रूपक का प्रभाव नहीं है। शैली या वर्ड्सवर्थ के समान विमुद्ध प्रकृति का प्रेम ब्रजभाषा के कवियों में ढूँढ़ने पर भी नहीं मिलेगा; मिलेगी ससीम की खीला—मिलेगी सान्त की श्रीड़ा। तन्त्र-साधना के उस आदर्श ने जिसमें सीमा को असीम की उपलब्धि का कारण बताया गया है, ब्रजभाषा के कवियों को घटी दूर तक प्रभावित किया था। उसी माधुर्य के फलस्वरूप विष्णु का आसन कृष्ण के नीचे हो गया। गोलोक में सिवा कृष्ण के पुरुष का अस्तित्व जाता रहा। कृष्ण के प्रेमी राधिका की सखी हो गये। उस सत्य-भाव से वह युग प्लावित हो उठा था।

श्रीकृष्ण के सम्बन्ध में की गयी अनेक शृंगारी कविताओं में गोलोक की भावना ने यथेष्ट पुष्टि प्रदान की है। श्रीकृष्ण ही एकमात्र पुरुष हैं, बाकी सब राधारानी को सेविकाएँ, सखियाँ; फिर संकोच काहे का, व्यवधान कैसा? एक दूसरे प्रकार के भक्त थे जो अपने को श्रीकृष्ण का सखा समझते थे। इन्हें भी अपने रसीले मित्र की रहस्यमयी कथाओं को खुलकर गाने का अधिकार था। यह सच होते हुए भी ब्रजभाषा का कवि केवल तटस्थ साक्षी है। सखियाँ आकर कृष्ण और राधा के मिलन-विरह को नाना भाव-भंगी से प्रकट कर जाती हैं और श्रीकृष्ण के सखा या 'राधा ठकुराइन' की सखी हमारे कवि, कठपुतली के माच के सूत्रधार की भाँति, केवल सूत्र खींचा करते हैं। अपना नाम शायद वे साक्षी रूप में रख देते हैं। इस प्रकार के सापेक्ष-निरपेक्ष द्वन्द्व से कवि एक विचित्र सौन्दर्य की सृष्टि तन्मय भाव से करता जाता है। भक्ति के प्रवाह में बहते समय भी वह तटस्थ है और शृंगार के सरोवर में स्नान करते समय भी तटस्थ है। इस मनोभाव को आप विचित्र कहना चाहें, कहें, पर है यह अनुपम।

इसी मनोभाव के साथ कवियों ने ब्रजभाषा-साहित्य की सृष्टि की है। अब अगर इस विविध-विचित्रता-युक्त मनोभाव को बिना समझे कोई इस काव्य-कानन में प्रवेश करेगा तो वह बार-बार प्रश्न करेगा कि जिन्हें परम ब्रह्म समझा जाता है उनके नाम के साथ क्या कारण है कि हिन्दी के कवि धृष्टता के साथ इस तरह का दुर्व्यवहार बराबर करते रहे हैं? समाज के इस नैतिक पतन का क्या कारण है? इस तरह के साहित्य के प्रचार से समाज का उत्थान होना कैसे सम्भव है? हमारे जातीय या धार्मिक विकास में किन कारणों से यह धृष्टित प्रवृत्ति आ गयी? और यदि आ भी गयी तो क्या कारण है कि इसके मूलोच्छेदन की चेष्टा समाज ने नहीं की? ये और इसी प्रकार के सैकड़ों प्रश्न उठेंगे। वह आश्चर्य से समाज की इस सहज शक्ति—नहीं-नहीं, भक्ति-प्रवणता को देखेगा।

पर उस युग का समाज—यह समाज अब भी लुप्त नहीं हो गया है—सौभाग्य-वश, कवियों के अनकूल था। श्रीकृष्ण के ज्ञान-भक्ति-कर्म के पूर्णरूप में उसने उस माधुर्य को हृदयंगम करने में किसी प्रकार की बाधा का अनुभव नहीं किया जिसे

तात्कालिक कवियों ने समाज को दान किया था। श्रीकृष्ण के उस रस-मय विचित्र रूप पर उस समाज की प्रेम-भक्ति केन्द्रित हो गयी थी। कृष्ण और राधा उनकी अपनी चीज हो गये थे, और है। कृष्ण उनके साथ गाय दुहा करते थे, विरहा गाया करते थे, होली खेला करते थे, झूने में साथ ही झूला करते थे और उसके सभी प्रीति-स्निग्ध कार्यों को अपनी मधुर वंशी से प्लावित कर देते थे। राधा भी दूर नहीं थी। नयोडा के वासक-शायनों पर वे फूल चुन दिया करती थी, आगमिष्यत-पतिवा के साथ वे प्रतीक्षा-पथ पर आँखें बिछा देती थीं, विरहिणी के साथ वे आँसू की धारा से दिन और रात एक कर देती थीं, कुमारी की मंदिर आँखों में नटनागर की 'कतावाजी-सी करति' आँखों को मिला देती थी, सत्त्वियों के मिलन-मधुर हास्य में वे अमृत ढाल देती थी—फिर भी राधा और कृष्ण परम-शक्ति और परम-गुरूप थे ! इतने मजदूरों के अथवा इतने विराट् । जब तक समाज की इस मनोवृत्ति को आप नहीं समझेंगे, आप उसी तरह चकित भाव से पूछ बैठेंगे—'और यदि (यह घृणित प्रवृत्ति) आ भी गयी, तो क्या कारण है कि समाज ने इसके मूलोच्छेद की चेष्टा नहीं की ?' समाज आपके प्रश्न को सुनकर भीत-भाव से पूछ बैठेगा—'कौन-सी घृणित प्रवृत्ति ? कैसा मूलोच्छेद ?'

असल बात यह है कि उन्नीसवीं शताब्दी के बाद से हमारे नवविचार-परायण पण्डितों के हृदय में जहाँ तक की आग जल उठी है, वहाँ श्रद्धा भस्म हो गयी है। 'आर्ट ओ आहिताग्नि' ग्रन्थ के प्रणेता श्री यामिनीकान्त सेन ने गेटे से एक अंश उद्धृत किया है, जिसमें कहा गया है कि "आज का तरुण युवक कहता है—मैं किसी कला-सम्प्रदाय का शिष्य नहीं हूँ। इस युग में कोई ऐसा जीवित मास्टर नहीं है जिससे मैंने कुछ सीखा हो। मृत व्यक्तियों से तो मैंने कभी कुछ सीखा ही नहीं। इस युग का तारुण्य श्रद्धाभ्युत हो गया है।" आज हम बीसवीं सदी के भारतीय तरुण गेटे के कथन के उदाहरण हैं। अश्रद्धा-भाव से हम किसी साहित्य का ज्ञान-सम्पादन करते हैं, समीक्षा करते हैं, बुरा या भला होने का फैतवा देते हैं और कल्पना कर लेते हैं कि उक्त साहित्य का उपजीव्य समाज हमारे ही जैसा तर्क-परायण और अश्रद्धावान् था।

आगे हम ब्रजभाषा-साहित्य के ईश्वर का जो विचार करेंगे उसके लिए उसी ईश्वर की एक बात कह देना चाहते हैं :

"हे परंतप ! इस धर्म पर श्रद्धा नहीं रखनेवाले पुरुष मुझे न पाकर फिर से इस मरणधर्मा संसार-मार्ग में लौट आते हैं।" —गीता, 9-3

2. ब्रजभाषा के कवि और युगल-मूर्ति

देर कहौं सिगरे ब्रज लोगनि,

काल्हि कोऊ कितनो समुझै।

माई री वा सुय की मुसुकाति,

सम्हारि न जैहै न जैहै न जैहै। —रसदान

कवि ठाकुर प्रीति करी है गुपाल सों,
 टेरि कही सुनो ऊँचे गले ।
 हमें नीकी लगी सो करी हमने,
 तुम्है नीकी लगै न लगै तो भले ।

—ठाकुर

यही है ब्रजभाषा के मधुरकृष्ण ! जल्लरत समझो, ईश्वर कहो; न समझो, मनुष्य कहो। कवि का इससे कुछ बनता-बिगड़ता नहीं। अपने प्रशस्त प्रेम के विपुलायत राजमार्ग पर वह निद्वन्द्व, निर्भय और शान्त भाव से अग्रसर हो रहा है। तन्मयता के मधुर गीत को मानव-चरित्र की ससीम मर्यादा में प्रतिबद्ध रखकर वह अनन्त की ओर छूट चला है। उसके भगवान् तटस्थ की भाँति कही बैठे नहीं हैं। उसी के साथ प्रेम के नावा कल-कल्लोली से उसके मनोमन्दिर को मुखरित करके उसी के साथ खेल रहे हैं। संसार में जिस प्रकार स्त्री अपने लौकिक प्रेम को पति के साथ केन्द्रित करके वाकी जगत् का अपने शुद्ध प्रेम से सिंचन करती है — उसी प्रकार यह कवि अपना लौकिक प्रेम मनमोहन पर केन्द्रित करके शेष संसार को अपने प्रेम से प्लावित कर रहा है। उसके मोहन प्राकृत ही है, कुछ अति-प्राकृत नहीं। प्रेम लौकिक ही है, अलौकिक नहीं। पर लौकिक प्रेम के विद्युद्ध स्वरूप में अति-प्राकृत के अलौकिक प्रेम की सत्ता रहती है। संसार में हम अनन्त सत्य को ग्रहण नहीं कर सकते। सान्त का यथार्थ ज्ञान हमें अनन्त सत्य की ओर उन्मुख कर देता है। अगर हमारी शक्ति अल्प है तो हमारा सान्त भी छोटा होना चाहिए। जितना ही वह छोटा होगा, उतनी ही अधिक पूर्णता के साथ हम उसका ज्ञान प्राप्त करेंगे। हमारा ज्ञान जितना पूर्ण होगा, जितना यथार्थ होगा, उतना ही हम अनन्त सत्य का अनुभव कर सकेंगे। ब्रजभाषा का कवि इस रहस्य को समझता है। उसने अपने प्रेम का दायरा संकीर्ण कर लिया है। यह संकीर्णता विशालता की उपलब्धि के लिए है। नदी में जल अगर कम हो तो उसके दोनों कूलों का सटा-सा रहना उसके प्रवाह को अधिक निर्वाध और प्रखर कर देता है। संकीर्णता से गम्भीरता आती है, गम्भीरता से शाश्वत रस।

ब्रजभाषा के कवियों के इस रहस्य को अगर नहीं समझेंगे तो आपका मन नाना प्रदनों की कुहेलिका में मार्ग भूल जायेगा। ब्रज-गोप-गोपिकाओं की विरह-लीला, मिलन-वैभव, रहस्य-केलि और उपासम्भ में वह उस प्रेम के रूप का यथार्थ परिचय पाता है जो सहजगम्य है और जिससे सीमाहीन माधुर्य का साक्षात्कार होता है। इसकी परिधि संकीर्ण है, होने दो; लौकिक है, कुछ चिन्ता नहीं। मगर देखो उसमें यथार्थता है या नहीं। अगर धुन्न की ही सत्य उपलब्धि हो सकी है तो काम हो चुका है। जल्लरत नहीं कि विशाल बिपलों का जाल बिछाकर बैठें और हाथ कुछ भी न लगे।

ईश्वर क्या है? संयम का लक्ष्य? उपासना का उपजीव्य? ज्ञान का आश्रय? नेति, नेति, नेति !

अगर ब्रह्म का कवि इसी भाव को बार-बार दुहराता हुआ जीवन काट दे और मनमोहन के बचन इसी अर्थ का पर्याप्त और यथार्थ ज्ञान प्राप्त कर ले, तो वह असली साधना को गहन गमल लेता। यह क्या साधारण बात है! सब है, मगर कुछ मोला गया है—‘परंमुनीमवति यन् मुनिनोऽपि जन्तुः।’ यह ठीक है कि इसका दूसरा अर्थ है, पर क्या हुआ इसने? वह विराट् की उपलब्धि के लिए तो पर नहीं रहा है, उसकी साधना भी सरल-उपलब्धि की है! वह उसे मिल गयी। उसका समुद्र, उसका मोहन भिन गया, तरङ्गवाद जाय भाइ मे। इसकी उसे विलुप्त पाया नहीं।

ब्रह्मभावा के कवियों का ईश्वर समुद्र और सुन्दर तो है ही, लौकिक विधि-निरूप के बारे भी है। वह विधि का विषया है, पर है परंतु मित्र। श्रीकृष्ण के इन दोनो रूपों का सामंजस्य ही ब्रह्मभावा काव्य की विशेषता है, वही ‘माधुर्य-मादुर्य’ में अन्तर्गत भी है। विधि के विषया मानव की सीता ब्रह्मभावा का कवि सहज ही वह जानता और अगर आपने कृष्ण के इस सामंजस्य को नहीं समझा है, तो पूजा तब करने लड़ेंगे। आज कविता की भाँति तारते रहेंगे और दुर्गत-मूर्ति की पद-भूति का सामना भित्तारी मूरदान या उठेंगे :

ऐसे कवि को नूतन नैवजना।

एतद् देव अंश मेरी नीकें जानन और-सी बाता।

बार-बार मैं तुमहि कहति हौं परिही बहुरि जंजला।

मोरु हन देगि लजबाने अबही ते मे रगला।

तत्तर्हि तन आवन दीबं कत जिन होत बिहाला।

मूरदान उर तें कर दारु दूटै मोलिन भाता।

कह बहो है अतः? ‘मूरदान के लज्जित भक्त के हृदय में ऐसी गन्धरी और विचित्रता बहो मे आ रही?’ ‘अतः अन्तर्गत श्रीकृष्ण और श्रीपति राधा-रानी के सम्बन्ध देखेंगे। भक्त की उक्त साधना की संसार में लोग जब तक नहीं समझेंगे, पर वह इस तरह के पद करेंगे। समझ लेने पर स्वयं अपने-आपने ही पछेंगे—
ऐसे कवि? कौनो विचित्रता? —

व्रजभाषा के कवियों और रसिकों को वह पसन्द नहीं। योग की साधना व्यर्थ है उनके लिए। वे साफ कहते हैं :

जिन जान्यों जोग तो जोग लै जरि मरी !—देव

उद्धव को गोपियों ने जो सन्देश दिया है, वह इतना साफ है कि उसमें आध्यात्मिक गूढ़ताओं का ढूँढना बेकार है। मगर उस विशाल प्रेम-वेदना के अध्यात्महीन होने से अध्यात्म का जगत् इतना निकट आ जाता है कि आश्चर्य होता है। 'मेघदूत' के अमर संगीत का सौन्दर्य क्या है ? विराट् मानव का सनातन विरह। युग-युगान्तर का पुंजीभूत विरह प्रतिनिधि कवि के कण्ठ में शाश्वत रूप धारण कर गया ! ताजमहल का सौन्दर्य कहाँ है ? पत्थरों में ? होगा ; पर वास्तविक सौन्दर्य उसका है, उस शाश्वत विरह में। प्रेमी हृदय के उच्छ्वास ही पापाण से फूटकर सौन्दर्य का रूप धारण कर सके हैं। और व्रज की इन गोपियों के मादक विरह का सौन्दर्य कहाँ है ? गोपियों में ? उद्धव में ? नहीं। उसका सौन्दर्य उसी मधुर कल्पना में है जिसने वासुदेव-देवकी-पुत्र कृष्ण को आनन्दकन्द मनमोहन के रूप में उपस्थित किया है, जिसने प्रेम की साक्षात् मूर्ति इन आभीर-कन्याओं की सृष्टि की है। कितनी विराट् कल्पना है, पर कितनी कोमल !—

जाहि अनादि अनन्त अखण्ड

अछेद अभेद सु वेद बतावैं।

ताहि अहीर की छोहरियाँ

छटिया भरि छाँछ वं नाच नचावैं।

इसे अध्यात्मवाद कहना चाहते हैं ? एक यूरोपियन कला के मर्मज्ञ का कहना है कि "यूरोप का आधुनिक अध्यात्म-साहित्य, काव्य या आर्ट में कहीं भी एक परिपूर्ण सामंजस्य के साथ आत्मा का सहज सम्पर्क नहीं स्थापित कर सका है। अतीन्द्रिय-जगत् की ओर जरूरत से ज्यादा खिंचाव होने के कारण वहाँ इन्द्रिय-जगत् की ओर विशिष्ट प्रवृत्ति सम्भव नहीं हो सकी है।" एवमस्तु। अगर यूरोप के अध्यात्मवाद की सचमुच यह दशा है—हमें ठीक पता नहीं—तो कृपा करके इन अध्यात्मवाद से व्रज के अध्यात्मवाद को—अगर नितांत प्रयोजनीय नहीं समझते हों तो—तुलना न कीजिए। कहाँ रुखा अध्यात्मवाद और कहाँ यह प्रेमप्लावित माधुर्य :

कहैं धनु कुलिसदु चाहि कठोरा।

कहैं श्यामल मृदु गात किमोरा !

मनमोहन के इस मिलन-विरह में कहीं भी तुरीय-अवस्था की ओर इशारा नहीं किया गया। इसलिए इसका माधुर्य अनुपम है, अवर्णनीय है। इसमें ईश्वर की धर-पकड़ अगर न भी की जाय तो कोई हानि नहीं। रस का परिपाक उसी मधुरता के साथ होगा :

मनमोहन के बिछुरे सजनी, अजहूँ तो नहीं दिन दै गये हैं।

सति बे, तुम बे, हम बे ही रही, पै कछू के बछू मन हूँ गये हैं।

—पद्याार

ईश्वर क्या नहीं है ? शृंगार-रस का वह प्रेम जिसे नैतिकता के लक्षणों में नहीं ले आया जा सकता; देव, बिहारी, मतिराम की वे बातें, जिन्हें अश्लील कहने का प्रयत्न किया गया है? ब्रज-वालाओं के मादक विरह का आश्रय, राधा का प्रेमी, सूरदास का श्याम क्या है ? नेति, नेति, नेति !

वह क्या बात है जिसके होने या न होने से ईश्वर का होना या न होना, सम्मानित या अपमानित होना निर्भर है ? किस रास्ते से ईश्वर के मन्दिर तक जाया जा सकता है ? किससे नहीं ? ब्रजभाषा का कवि इन प्रश्नों की निस्सारता को समझता है । उसे खूब मालूम है—'वेदम-से वेद-मत-वारे मतवारे परे !' उसे सीधा सहज मार्ग मालूम है—प्रेम !

तत्त्ववाद के इस विकट युग में प्रेम की बड़ी खीचातानी हुई है । ब्रजभाषी कवि इन दुरुहताओं को नहीं जानता । उसका प्रेम स्फटिक की भाँति उज्ज्वल है, उसी की तरह ठोस । अध्यात्मवाद की विकट गुलियों को सुलझाने का प्रयत्न उसने किसी दिन नहीं किया । उसकी प्रेम-धारा विशाल नद नहीं है, मंकीर्ण नाता है, पर गम्भीर तेजपूर्ण । उसे इसका अभिमान है । वह अपने मार्ग में निर्भीक भाव से प्रेम की मशाल लिये बढ़ रहा है :

कवि ठाकुर प्रीति करी है गुपाल सो,

टेरि कहौ सुनो ऊँचे गते !

कितनी दृढ़ है यह निष्ठा ! मानो वह वर्तमान युग के कवि के कण्ठ-में-कण्ठ मिलाकर कहना चाहता है ।

वैराग्य-साधना में मुक्ति है; हम इस मुक्ति को नहीं चाहते । असंख्य बन्धनों में रहकर महा आनन्दमय मुक्ति का स्वाद लेंगे । इस पृथ्वी की मिट्टी के पात्र को बारम्बार भरकर (हमारी यह महा आनन्दमय मुक्ति) तुम्हारे नाना वर्ण और गन्ध को अविरत ढाला करेगी, समस्त संसार को प्रदीप की नाई लाख-लाख वर्तिकाओं में जलकर प्रकाशित कर देगी ।”

—रवीन्द्रनाथ ठाकुर : 'नैवेद्य'

“वैराग्य के विपुल भार से जर्जर इस देश के अन्तस्तल में सहज प्रेम की निष्ठा को प्रज्वलित किया है, इन ब्रजभाषा के कवियों ने । कैसा वैराग्य, कैसा योग ? शत-शत गोपियों के कल-कण्ठ से योग-साधना के विरुद्ध अधिकारपूर्ण बातें भारत-वर्ष में अगर सुनने को मिली है तो युगल-मूर्ति के प्रेम में मतवाले इन कवियों की कृपा से । कहाँ है विरह का यह उमड़ता हुआ स्रोत अन्यत्र ? इस विशाल विरह-वेदना पर शत-शत 'मेषदूत' न्यूँठावर हैं, हजार-हजार ताजमहल निसार हैं । इसी विपुल समुद्र को ईश्वर का अपमान कहते हैं आप ? कहिए । पर भूल न जाएँ कि मध्ययुग का ईश्वर आज का ईश्वर नहीं है । एक तरफ है सहस्राधिक सम्प्रदायों के साधुओं के उपास्य नीरम, निष्काम, निर्गुण ईश्वर और दूसरी तरफ है यह प्रेम का उद्गम, माधुर्य की सरिता, भक्ति का समुद्र, सौन्दर्य का सखेस्व, राधा माधव की युगल-मूर्ति । आपको पसन्द हो तो पहले को लेकर वैराग्य-साधना कीजिए ।

ब्रजभाषा के कवियों और रसिकों को वह पसन्द नहीं। योग की माधना व्यर्थ है उनके लिए। वे साफ कहते हैं :

जिन जान्यों जोग तौ जोग लै जरि मरी !—देव

उद्धव को गोपियों ने जो सन्देश दिया है, वह इतना साफ है कि उगमे आध्यात्मिक गूढ़ताओं का दूँदना बेकार है। मगर उग विनाल प्रेम-वेदना के अध्यात्महीन होने से अध्यात्म का जगत् इतना निकट आ जाता है कि आश्चर्य होता है। 'मेघदूत' के अमर संगीत का सौन्दर्य क्या है ? विराट् मानव का सनातन विरह। युग-युगान्तर का पुंजीमूत विरह प्रतिनिधि कवि के कण्ठ में शाश्वत रूप धारण कर गया ! ताजमहल का सौन्दर्य कहाँ है ? पत्थरों में ? होगा; पर वास्तविक सौन्दर्य उसका है, उस शाश्वत विरह में। प्रेमी हृदय के उच्छ्वास ही पाषाण से फूटकर सौन्दर्य का रूप धारण कर सके हैं। और ब्रज की इन गोपियों के मादक विरह का सौन्दर्य कहाँ है ? गोपियों में ? उद्धव में ? नहीं। उसका सौन्दर्य उसी मधुर कल्पना में है जिसने वासुदेव-देवकी-पुत्र कृष्ण को आनन्दकन्द मनमोहन के रूप में उपस्थित किया है, जिसने प्रेम की साक्षात् मूर्ति इन आभीर-कन्याओं की सृष्टि की है। कितनी विराट् कल्पना है, पर कितनी कोमल !—

जाहि अनादि अनन्त अलण्ड

अछेद अभेद सु वेद बतावैं ।

ताहि अहीर की छोहरियाँ

छछिया भरि छाँछ ९ नाच नचावैं !

इसे अख्यारमवाद कहना चाहते हैं ? एक यूरोपियन कला के मर्मज्ञ का कहना है कि "यूरोप का आधुनिक अध्यात्म-साहित्य, वाय्ज या आर्ट में यही भी एक परिपूर्ण गामंजस्य के साथ आत्मा का सहज सम्पर्क नहीं स्थापित कर सका है। अतीन्द्रिय-जगत् की ओर जरूरत से ज्यादा खिंचाव होने के कारण यहाँ इन्द्रिय-जगत् की ओर विशिष्ट प्रवृत्ति सम्भव नहीं हो सकी है।" एवमगु। अगर यूरोप के अध्यात्मवाद की सचमुच यह दशा है—हमें ठीक पना नहीं—तो क्या उसके हम अध्यात्मवाद में ब्रज के अध्यात्मवाद की—अगर निता-न प्रयोजनीय नहीं समझते हो तो—नुनना न बीजिए। यहाँ क्या अध्यात्मवाद और यहाँ यह प्रेममत्ता-विन माधुर्य :

यह पनु बुनिगट् पाहि बटोरा ।

यह म्यामत मूदु गान विगोरा !

मनमोहन के इस मितन-विरह में यही भी युगोद-अवस्था की ओर इलाक़ नहीं किया गया। रगानिए हमका माधुर्य अनुसम है, अवर्णनीय है। हमने ईश्वर की घर-नरक अगर न भी बी जाय तो बीई हानि नहीं। हम का पश्चात्त जगती मधुरता के साथ होगा :

मनमोहन के बिगुरे मयनी, मयनी को मने दिन से मने है ।

गणि बे, गुम बे, हम बे ही मरी, ये बट्ट के बट्ट मने मने है ।

चित्रकला देखकर गरज उठते हैं—“असम्य इजिप्ट ! राज-हर्म्य में नग्न परिचारि-काएँ, और उनका चित्रण ! !” फारस के कवि पर आँखें तरेरकर कहते हैं—“विलासपंक में निमज्जित कवि, और गुराही तेरी आराध्य देवी है !” संस्कृत के कवियों पर धरस पड़ते हैं—“देव-वाणी के पवित्र मन्दिर को अश्लील पंक से पकिल करनेवाले कवि, यही तेरी कला है ! धिक् ! !” ब्रजभाषा के कवियों पर टूट पड़ते हैं—“भ्रष्टाचार के प्रसारक कवि, अपने उपास्यदेव के नाम पर तूने यह गन्दगी फैला रखी है ! धिक्कार है !” और फिर अपनी प्रबुद्ध नैतिकता की मशाल लेकर आगे बढ़ जाते हैं, मानो अतीत और भविष्य के निविड अन्धकार को दूर करने के सिवा इस युग के जीवन का और कोई लक्ष्य ही नहीं है ।

यह बात विश्व-मण्डली को बताने की जरूरत नहीं कि श्रद्धा और प्रेम निकृष्ट-से-निकृष्ट आचरण में उत्कर्ष दिखा देता है । अधर्मा और धृणा से उत्तम-से-उत्तम वस्तुएँ धूणित हो जाती हैं । सभी धर्मों में आप कुछ-न-कुछ ऐसी बातें देखेंगे जिन्हें देखकर आपको आश्चर्य होगा कि धर्म के नाम पर यह क्या अनर्थ है ? पर उस धर्म के अनुयायी की सधृष्ट दृष्टि से उसी बात को देखिए । आप जान सकेंगे कि यह अनर्थ नहीं है । ब्रजभाषा कवियों के कृष्ण भी ऐसे ही हैं । आप जिसे गन्दगी कहकर धृणा से आँख फेर लेते हैं, उसी में वह युग प्रेम का स्रोत बहता देखता है और सिर आँखों चढ़ा लेता है । राधा और मोहन के नेह में भी सन्देह ? ब्रज का कवि आपकी इस बात को समझ ही नहीं सकेगा । वह चकित की भाँति पूछेगा—युगल-मूर्ति का नेह भी किसी को अच्छा नहीं लगता ! आप अगर कहें ‘हाँ’ तो वह विस्मित हो जायगा । कह उठेगा—धूल डाल दो उसकी आँख में, जो इसमें कलुष-प्रवृत्ति देखता है । एक मुट्ठी नहीं, हजार मुट्ठी—दस हजार मुट्ठी !

राधा-मोहनलाल को, जिन्हें न भावत नेह ।

परियों मुठी हजार दस, तिनकी आँखिन खेह ॥

—मतिराम

क्या कहेंगे आप इस ईश्वर को ? इस भावना को ? इस विश्वास को ? पागलपन ? छीछालेदर ? ना ; कृपा करके यह न कहिए । उस रहस्यमय ईश्वर को समझने की कोशिश कीजिए । कवि की आँखों से ही एक बार उसके मदनमोहन को देखिए । उस ‘आँखिन में राखिवे जोग’ को सम-व्यथित्व (sympathy) के साथ देखिए । देखिएगा, वासुदेव और आभीरो के बाल-देवता के इस संयुक्त संस्करण के चारों ओर ठोस प्रेम की कितनी जमावट आ जमी है । अति-प्राकृत का रूप कितना प्राकृत हो गया है । देखिएगा, ‘राधारानी’ के विभुद्ध काल्पनिक रूप के चारों ओर कितना सरस प्रेम, सहज सौन्दर्य घनीभूत हो उठा है, धून्य को जकड़कर किस मधुर स्नेह का स्तूप तैयार हो गया है । गोपियों को देखिएगा—प्रेम की असंख्य प्रतिमाओं के रूप में ।

यह ईश्वर उस कवि का सखा है । अपनी विरह-वेदना को उसके चरणों में समर्पित करके वह धन्य हो जाता है, अपनी पुलक-व्यथा को उसे मँट कर वह कृतार्थ

हो जाता है। वह गाय होकर भी रह सकेगा, यदि उस 'साँवरे मीत' का दर्शन हो सके; वह पक्षी बनना भी अच्छा समझेगा, यदि प्रिय का केलि-कदम्ब उसका वसेरा हो सके; वह पत्थर भी बन सकेगा, यदि उस लीलामय की उँगलियों का स्पर्श कर सके! क्या कहेंगे आप इस तन्मयता को? बाल-नोपाल की कारी कमरिया पर वह 'तिहूँ पुर की राज' बार सकता है, नन्द की गायों की चरवाही करने का अवसर मिल जाय तो आठों सिद्धि और नवों निधि को वह अनायास ही ठुकरा सकता है, कोटि-कोटि कलघोत के धाम वह उन करीर के कुंजों पर न्योछावर कर सकता है। यह है उसकी गहन साधना! पर यही स्वर्ग और अपवर्ग को ठुकरा देनेवाला कवि आपको आश्चर्य में डालकर गा उठता है:

रोकत हो बन में 'रसखानि' चलावत हाय घने दुख पैही।

जै है जो भूपन काहू तिया के तो मोल छला के सला न विकैही।

×

×

×

हांसी में हार हरी 'रसखानि' सु जो कहूँ नकु तगा टुटि जैहै।

एक ही मोती के मोल सला, सिंगरे ब्रज हाटक-हाटक विकैहै।

यही है ब्रज के कवि की मधुर और विपम साधना। आप कहेंगे इस साधना में अश्लीलता है। जरूर है। लोक-धर्म बन जाने पर कौन-सी ऐसी साधना है, जिसमें कलुषवृत्त पुरुष न आ घुसे हों? परन्तु सारी ब्रजभाषा की कविता में आप मुश्किल से ऐसी एक-आध अश्लील कविता पायेंगे जिसमें युगल-मूर्ति की मर्यादा के प्रति श्रद्धा का भाव न हो। कवि सब कह जायगा, मगर एक मर्यादा के प्रति श्रद्धा रखकर। यह क्या मामूली साधना है? प्रेम के उच्चतम स्तर से लेकर निम्नतम स्तर तक मर्यादा के प्रति एकनिष्ठा, सो भी कितने दिनों तक? सौ-पचास वर्ष नहीं, कम-से-कम एक सहस्राब्दी तक!

संसार का यह एक विचित्र रहस्य है कि प्रेम की आँखों से देखने से जो बात जितनी ही आकर्षक होती है, घृणा की नजरो से देखने पर वह उतनी ही गहिरी। प्रायः देखा गया है कि धार्मिक आक्षेप करनेवाले उन्हीं बातों में अधिक दोष देखते हैं, जिनसे उस धर्म के अनुयायी अधिक प्रेम करते हैं। ईसा के भेष-पाल रूप में करुणा का जो स्रोत फूट पड़ा है, ईसाई धर्म के आलोचकों को उसी में भेड़िया-धसान दिखायी देता है। बुद्धदेव ने संसार की क्षणभंगुरता पर बड़ा जोर दिया था। सहस्र-सहस्र बौद्ध-भिक्षु संसार की इस क्षणिकता को शाश्वत के रूप में परिणत करने के लिए मृह-त्यागी हो गये; पर बौद्ध-दर्शन के विरोधियों ने इस पर सहज पिल पड़ने की कृपा ही नहीं की, बल्कि इसके अतिरिक्त उनकी राय में बौद्ध धर्म का और कोई अस्तित्व ही नहीं रह गया। विरोधी-दर्शनों में बौद्ध क्षणिकवाद के अतिरिक्त और कुछ है ही नहीं। हिन्दुओं ने मूर्तिपूजा के प्रति अपनी इतनी प्रगाढ़ श्रद्धा व्यक्त की थी कि घन-रत्न-सर्वस्व उस पर चढ़ा दिया था। आक्रमणकारी मुसलमानों को यही बात सबसे अधिक खटकी। आज अगर कोई हिन्दू धर्म का उपहास करना चाहे, तो उसे इन कवियों की कृतियों में काफी मसाला मिलेगा।

उपाय क्या है !

आज से कम-से-कम ढाई हजार वर्ष पहले देव-देव वासुदेव का आविर्भाव हुआ था। तब से अब तक संसार के विविध उत्थान-पतनो के बीच से गुजरते हुए श्रीकृष्ण ने नाना भावों से विचित्र आकार ग्रहण किया है। ज्ञान की सर्वोत्तम प्रतिभा गीता का प्रवचन कराके उन्हें जहाँ विशुद्ध ज्ञान के सिंहासन पर बैठाया गया है, वही गोपियों के प्रेम की आश्रय-भूमि बनाकर उन्हें प्रेम-राज्य का सर्वस्व स्वीकार कर लिया गया है। बुद्धि और भाव—intellect और emotion—के अवतार, ढाई हजार वर्ष की विपुल साधना के साध्य की अगर लोग उपहास की फूँक से उड़ा देना चाहते हैं तो उचित तो नहीं कर रहे हैं, और चाहे जो करते हों। इस ढाई हजार वर्ष तक की एकान्त निष्ठा को छोछालेदर कहते हैं ? किमाश्चर्य-मतः परम् ।

आज हम कविता में विशुद्ध प्रकृति-प्रेमी हो गये हैं और धर्म में विशुद्ध ईश्वर-प्रेमी। यह प्रेम हम प्रेम के लिए नहीं कर रहे हैं, नैतिकता के लिए कर रहे हैं। शिलर (Schiller) कहते हैं—*This kind of pleasure at the sight of nature is not an asthetic pleasure but a moral one, for it is arrived at by means of an idea. Whence comes this different sense? How is it that we who in every thing related to nature are inferiors to the ancients, should pay such homage to her, should cling so heartily to her and be able to embrace the inanimate world with such warmth of feeling? It is not our greater conformity to nature but on the contrary, the opposition to her...* which is inherent in our conditions and customs that impels us to find some satisfaction in the physical world. [प्रकृति में इस श्रेणी का आनन्द हम सौन्दर्य-बोध की ओर से नहीं पाते; पाते हैं नैतिकता की ओर से। क्योंकि यह एक विशेष धारणा से प्राप्त हुआ है। किस प्रकार प्राचीन लोगों की ओर हमारी धारणाओं में अन्तर आ उपस्थित हुआ ? जहाँ तक प्रकृति से सम्बन्ध है, हम उनसे निम्नतर ही हैं। फिर भी हम प्रकृति को अपना अर्घ्य चढ़ा रहे हैं, अनुभूति की ओर से जड़-जगत् को आलिङ्गन करने जा रहे हैं। इसका मतलब क्या है ? यह प्रकृति के साथ हमारे बृहत्तर योग से नहीं हुआ है, बल्कि उलटे, इसलिए हो सका है कि आचार-व्यवहार में हम प्रकृति के विरोधी हो गये हैं और आज उसी भौतिक-जगत् के भीतर कुछ सन्तुष्टि खोजने की चेष्टा हो रही है।]

शिलर के इस कथन में प्रकृति के साथ ईश्वर को भी जोड़ देने की जरूरत जान पड़ती है। ब्रजभाषा-कविता पर विचार करते समय हमें ईश्वर-प्रेम के इस आधुनिक दृष्टिकोण का सहारा नहीं लेना चाहिए।



सूरदास : स्फुट रचनाएँ

सूरकाव्य : प्रेरणा और स्रोत

सूरदास के बारे में इन दिनों काफी लिखा जा रहा है। उनकी भाषा से लेकर भक्ति तक सभी पक्षों पर और ऐसे भी पक्षों पर जिनसे सूरदास का बहुत दूर का ही सम्बन्ध है, बहुत लिखा गया है और लिखा जा रहा है। ऐसी स्थिति में कोई नयी बात कहना बहुत ही मुश्किल काम है। परन्तु कुछ-न-कुछ कहने का प्रयत्न करना ही पड़ेगा। पुरानी जानकारी को भी नये सिरे से सजाने में कुछ नवीनता आ जाती है, ऐसा कहा जाता है। पर इसमें नये सिरे से सजाने की कला आनी चाहिए, जो मुझे कम ही आती है। पर प्रयत्न तो करना ही चाहिए, वही कर रहा हूँ।

सूरदास महाप्रभु बल्लभाचार्यजी के शिष्य थे और लगभग समयसमय थे। वाक्ता-साहित्य से पता चलता है कि वे काफी बड़ी उम्र में अपने महान् गुरु के सम्पर्क में आये थे। इसके पहले भी वे भक्ति-परक गीतों की रचना करते थे। उनके शिष्य भी थे। महाप्रभु बल्लभाचार्य के सम्पर्क में आने का परिणाम यह हुआ कि पहले के दैन्य-परक भजनों का लिखा जाना बन्द हो गया और गुरु के आदेश और उपदेश को शिरसा स्वीकार कर उन्होंने लीला-गान शुरू किया। 'श्रु मु हों सब पतितन की टीकी' जैसे दैन्य-परक पदों की रचना बन्द हो गयी और भगवान् श्रीकृष्ण की विविध लीलाओं की पदरचना की याद आ गयी। 'सूरसागर' इन्हीं और भगवान् के अन्य अवतारों की लीला-विषयक पदों का भण्डार है। उनके दैन्य-परक और धिनयमूलक कुछ पद इसमें अब भी मुरझित हैं और जो अनुमानतः पहले की रचनाओं के चुने हुए पदों का संकलन है। मुख्य धर्म्य विषय श्रीकृष्ण, श्रीराधा तथा अन्य गोपियों की प्रेम-लीलाएँ हैं। सूरदास का मन इन्हीं में रमता है। इन्हीं लीला-पदों में उनका कवि-हृदय अपनत्व अनुभव करता है। महान् गुरु के सम्पर्क में आने का सबसे बड़ा सुखद परिणाम यह हुआ कि उन्हें अपने 'स्वभाव' का पता चल गया। कहते हैं कि महाप्रभु बल्लभाचार्य ने उन्हें अपनी भागवत पर लिगी सुवोधिनी टीका के आरम्भिक अंश का ही उपदेश दिया था। बाद में सूरदास ने बहुत कुछ सीखा-मुना होगा, लेकिन उनके 'स्वभाव' उद्रेक के लिए उतना ही :-

हुआ। विद्वानों ने 'सूरसागर' के पदों में महाप्रभु वल्लभाचार्य के दार्शनिक सिद्धान्तों को खोजने का भी प्रयत्न किया है। पर सही बात यह है कि लीला-विषयक मूल सिद्धान्त के अतिरिक्त 'सूरसागर' में अन्य दार्शनिक सिद्धान्तों की बहुत स्पष्ट चर्चा नहीं है। लगता है दार्शनिक तत्त्ववाद में उन्हें विशेष रुचि नहीं थी। लीला-विषयक सिद्धान्त उनके कवि-हृदय के अनुकूल भी था और पर्याप्त भी था। महाप्रभु के निकट आ जाने के पहले ही वे अन्धे हो चुके थे। सम्प्रदाय के विद्वान् तो उन्हें जन्मान्ध ही मानते हैं। इसलिए स्वयं ग्रन्थों का अध्ययन करने का उनका रास्ता बन्द ही था। स्वाभाविक ही है कि वे अन्तर्दृष्टि का अधिक आश्रय ले सके थे। बाह्य-साधन अर्थात् शास्त्रों का अध्ययन उनके लिए केवल दूसरों से सुनकर ही आश्रय बन सकता था। उधर उनका मन रमा नहीं।

इस कहानी का एक अर्थ यह भी हो सकता है कि महाप्रभु के सम्प्रदाय में उनके उन्ही पदों को सुरक्षित किया गया जो लीला-विषयक थे, क्योंकि सम्प्रदाय में उन्हें ही मान्यता दी गयी। जो पद आत्म-दैव्य के थे उन्हें छोड़ दिया गया; क्योंकि महाप्रभु वल्लभाचार्य उनके प्रति वितृष्णा प्रकट कर चुके थे। नतीजा यह हुआ कि उनके आत्म-परक पद उपेक्षित हो गये। शायद परवर्ती जीवन में सूरदास को भी उन पदों से वितृष्णा हो गयी हो। जो पद फिर भी बच रहे हैं, वह हमारे लिए थोड़े ही सहायक सिद्ध होते हैं।

उन दिनों संस्कृत में लिखनेवाले महान् प्रतिभाशाली आचार्य भाष्य और टीका लिखने में व्यस्त थे। दसवीं शताब्दी के बाद टीका-युग ही शक्तिशाली हो चुका था। विद्वानों और प्रवीण विचारकों के मन में यह बात घर कर गयी थी कि जो कुछ अच्छा या नया कहना था, उसे पहले के ऋषियों और आचार्यों ने कह दिया है। इस घोर कलिकाल में पुरानी बातों को अपने ढंग से नयी व्याख्या-भर की जा सकती है। श्रुति-सम्मत होना बड़ी बात है। कुछ भी ऐसा नहीं कहना या मानना चाहिए जो श्रुति-सम्मत न हो और प्राचीन या आप्त समझे जानेवाले ऋषि-मुनियों के प्रतिपादित सिद्धान्त के प्रतिकूल पड़ता हो। दर्शन हो या धर्मशास्त्र, ज्योतिष हो या आयुर्वेद, सबका श्रुति-सम्मत या आप्त-अनुमोदित होना आवश्यक माना जाने लगा। नयी बात कही ही नहीं गयी, ऐसा नहीं था; पर सबको श्रुति-सम्मत बताना आवश्यक हो गया था। उन दिनों सबसे बड़ा दोष वेद-बाह्य होना था।

इसकी प्रतिक्रिया भी बड़ी तीव्र थी। बहुत-से सम्प्रदाय तब भी थे जिनमें श्रुतियों की खिल्ली उड़ायी गयी थी। वह अवान्तर प्रसंग होगा। धीरे-धीरे प्रत्येक सम्प्रदाय अपने को श्रुति-सम्मत सिद्ध करने पर ही अधिक बल देने लगा। भक्ति-सम्प्रदायों में यह बात और भी प्रबल रूप में प्रकट हुई। महान् शंकराचार्य ने अपने शक्तिशाली भाष्यों में अद्वैतवाद—जिसे थोड़ा हीन साबित करने के लिए 'माया-वाद' भी कहा जाने लगा था—की स्थापना की। यह बात उन्होंने ग्यारह उपनिषदों, ब्रह्मसूत्र और भगवद्गीता के भाष्यों में गिद्ध की। वैष्णव मत पर द्रव्यकी तीव्र प्रतिक्रिया हुई। भक्ति के लिए अद्वैतवाद बहुत अच्छा आधार नहीं माना जा

सकना था। आवश्यक हो गया कि शंकर-अद्वैतवाद या मायावाद का प्रत्याख्यान उन्हीं ग्रन्थों के भाष्य या टीका द्वारा किया जाये जिन पर स्वयं शंकराचार्य ने भाष्य लिखे थे। इन ग्रन्थों को तीन प्रस्थान या 'प्रस्थानत्रयी' कहते थे। इन तीन प्रस्थानों का अर्थात् (1) ग्यारह उपनिषद्, (2) ब्रह्मसूत्र और (3) श्रीमद्भगवद्गीता का समर्थन पाये बिना कोई सम्प्रदाय मान्य नहीं होता था। कभी किसी एक या दो प्रस्थानों का टीका से भी काम चल जाता था, पर तीनों पर भाष्य, टीका या तिलक अत्युत्तम माना जाता था। कहते हैं कि श्री महाप्रभु चैतन्यदेव के 'अचिन्त्य भेदाभेद' का समर्थन कोई भाष्य नहीं था और इसीलिए उस सम्प्रदाय को जब शास्त्र-सम्मत मतों में स्थान नहीं दिया जाने लगा तो बलदेव विद्याभूषण ने रातों-रात वेदान्तसूत्र पर भाष्य लिख डाला और इस प्रकार शास्त्र-सम्मत सम्प्रदायों में स्थान बनाया। इन टीकाओं या तिलकों का प्रतीक तिलक धारण करना हर सम्प्रदाय के लिए आवश्यक था।

महाप्रभु चैतन्यदेव अत्यन्त प्रेमिक स्वभाव के भगवद्भक्त थे। उनके सम्प्रदाय ग्रामी गिष्य-प्रशिष्यों में 'भागवत महापुराण' का बड़ा मान था। उन लोगों ने भागवत को ही एकमात्र शास्त्र स्वीकार किया था और भगवान् के प्रति अहैतुक प्रेम को सबसे बड़ा पुरुषार्थ माना था— 'शास्त्रं भागवतं पुराणममल प्रेमापुमर्थो महान्।' इसलिए ही कदाचित् आरम्भ में उन्होंने प्रस्थानत्रयी का भाष्य नहीं लिखा। यद्यपि प्रस्थानत्रयी की महिमा उन लोगों को भी मान्य थी।

परन्तु महाप्रभु बल्लभाचार्य ने शुरू से प्रस्थानत्रयी का भाष्य लिखा। इतना उन्होंने और किया कि श्रीमद्भागवत को एक प्रस्थान मानकर प्रस्थानों की सख्या चार कर दी और 'प्रस्थान चतुष्टय' नाम दिया। अपने तत्त्वार्थदीप निबन्ध में प्रमाण-रूप में चारों प्रस्थानों की याद कही है—

वेदाः श्रीकृष्णवाक्यानि व्याससूत्राणि चैव हि।

समाधिभाषा व्यासस्य प्रमाणं तच्चतुष्टयम् ॥ (1-7)

उपनिषद् वेद ही हैं। सो, प्रमाण चतुष्टय हुए : (1) वेद, (2) श्रीकृष्ण वाक्य अर्थात् भगवद्गीता, (3) व्याससूत्र अर्थात् ब्रह्मसूत्र, और (4) व्यास की समाधि-भाषा अर्थात् श्रीमद्भागवत। इनमें भागवत की प्रमाण-रूप में स्वीकार किया गया है। मध्यकाल में यह सर्वाधिक प्रभावशाली ग्रन्थ रहा है। यह ग्रन्थ का अर्थ ग्रन्थ है। जो कोई भी इसका लेखक रहा हो, निःसन्देह वह महाविद्वान् होने के साथ महाकर्त्ता भी था। उपनिषद् के तत्त्वज्ञान और दर्शन-मार्गदर्शन सभी आये शास्त्रों के सुविचारित मत दग ग्रन्थ में गहरा दर्शन के तत्त्व दग प्रमाण सुन्दर मिलकर प्रकट हुए हैं कि इसे 'समाधिभाषा' या 'समाधि-भाषा' कहना बिल्कुल उचित है। ब्रह्मसूत्र और भागवत दोनों ही अत्यन्त महत्व के ग्रन्थ हैं। वेदों में जहाँ तर्क-सम्मत तत्त्व-विज्ञान का दर्शन है, वहीं भागवत में प्रभावित करनेवाला श्री कृष्ण का चरित्र है जो कि प्रत्येक व्यक्ति के अर्पण काव्य-ग्रन्थ है। यह ग्रन्थ अत्यन्त महत्व का है, इसे

करके अन्तरतर को उल्लसित करनेवाला समाधि-काव्य है। समाधान केवल प्रतीति उत्पन्न कराता है और समाधि अनुभूति प्रदान करती है। एक बुद्धि का विषय है, दूसरा बोध का। ऐसे महान् ग्रन्थ को व्यास की समाधि-भाषा कहना सर्वथा उचित ही है। महाप्रभु बल्लभाचार्य ने केवल यही नहीं कहा कि यह एक (अतिरिक्त) प्रस्थान है, बल्कि यह भी कहा कि केवल एक, दो या तीन प्रस्थानों को ही प्रमाण मानना पर्याप्त नहीं है। किसी मत की ग्राहकता के लिए यह आवश्यक है कि वह चारों का अविरोधी हो, क्योंकि एक में यदि सन्देह रह जाय तो वह दूसरों के द्वारा ही दूर होता है। इसमें भी चारों उत्तरोत्तर अधिक प्रामाणिक हैं।

“वेद, गीता, ब्रह्मसूत्र और भागवत इन चारों प्रमाणों में प्रत्येक उत्तरवर्ती (परवर्ती) प्रमाण पूर्ववर्ती प्रमाणों में उत्पन्न होनेवाले सन्देह का निराकरण करने-वाला है। जो मत इन चार प्रमाणों के अविरुद्ध है, वही ग्राह्य है। जो इनके विपरीत है, वह अमान्य है।”

उत्तर पूर्वं सन्देहवारक परिकीर्तितम्।

अविरुद्ध यत्त्वस्य प्रमाणं तच्च नान्यथा।

एतद्विरुद्धं यत्सर्वं न तन्मान्यं कथंचन ॥ (1-8)

इसका मतलब यह है कि श्रीमद् बल्लभाचार्य के मत से भागवत केवल एक चौथा प्रस्थान ही नहीं है, बल्कि सबके सन्देहों का निराकरण करनेवाला व सर्वोत्तम प्रमाण है।

इतनी बड़ी बात कहने का अधिकार उन्हें था। उनकी सुबोधिनी टीका से स्पष्ट है कि भागवत को परम प्रमाण मानने का साहस, विद्या और निष्ठा उनमें भरपूर मात्रा में थी। ऐसे ही महान् गुरु के प्रेरणादायक सान्निध्य में आकर सूरदास ने लीला-गान को अपनाया था। स्पष्ट है कि गुरु के महान् सन्देश को बहन करने और लोक-मोचन करने की अद्भुत शक्ति सूरदास में भी भरपूर मात्रा में थी।

यहाँ एक बात भागवत के प्रसंग में और कह लेनी चाहिए। लीलाकथा को ही, ‘चौरासी वैष्णवन की वार्त्ता’ के अनुसार, महाप्रभु बल्लभाचार्य ने सूरदास को भागवत के सारमर्म के रूप में बताया था। नि सन्देह भागवत की अपूर्वता, प्रथम तीन प्रस्थानों की अपेक्षा में, लीला-रस के आस्वादन पर बल देने में है :

ससार सिन्धुमतिदुस्तरमुत्तितीर्षोः

नान्यः प्लवो भगवतः पुरुषोत्तमस्य।

लीलाकथारस निषेवणमन्तरेण

पुंसो भवेद्विबिधदुःखदवादितस्य ॥

[अति दुस्तर संसार-सिन्धु को पार करने के इच्छुक, विविध दुःखदायी दावाग्नियों से पीड़ित मनुष्य के लिए भगवान् पुरुषोत्तम (श्रीकृष्ण) की लीला-कथाओं से भिन्न कोई दूसरी नाव नहीं है।]

यह भागवत का विशिष्ट सन्देश है। लीला-कथा ऊपर-ऊपर से देखने पर प्राकृत जन के चरित के समान लगती है, पर भागवत में बताया गया है कि वस्तुतः

वे वैसी नहीं है, उनका अर्थ गहराई में है। इसीलिए इस लीला-कथात्मक काव्य को व्यास की समाधि-भाषा कहा गया है। समाधि-भाषा ऊपर-ऊपर से विसंगत दिखने पर भी गम्भीर अर्थ देती है।

बौद्ध सिद्धों की सन्ध्या-भाषा का नाम निश्चय ही आपने सुना होगा। महा-महोपाध्याय प. हरप्रसाद शास्त्री तक ने इस शब्द को समझने में गलती की थी। वे बता गये हैं कि जिस भाषा का स्वरूप सन्ध्याकाल-जैसा ही थोड़ा-थोड़ा प्रकाश, थोड़ा-थोड़ा अन्धकार से क्षिलमिल रहता है, वैसा ही रूप इस भाषा का है। कुछ-कुछ स्पष्ट, कुछ-कुछ अस्पष्टता से आवृत। प्रण्डितों को इस अर्थ से सन्तोष नहीं हुआ था; महामहोपाध्याय प. विधुनेश्वर शास्त्री ने बताया था कि यह शब्द 'सन्ध्याय' (अभिप्रेत्य) शब्द से निकला हुआ है। मुझे भी यह दूसरा अर्थ कभी ठीक लगा था; पर अब लगता है कि 'सन्ध्या-भाषा' वस्तुतः 'समाधि-भाषा' का ही अपभ्रंश रूप है, अर्थात् भागवत जिस प्रकार ऊपर-ऊपर से दिखनेवाले अर्थ से भिन्न अतिविशिष्ट अर्थ को प्रकाशित करता है, उसी प्रकार सिद्धों की यह 'सन्ध्या-भाषा' भी है। ऊपर-ऊपर से विसंगत किन्तु महान् रहस्यपरक अर्थ की प्रकाशिका समाधि-भाषा ही 'सन्ध्या-भाषा' है।

सो, भागवत व्यास की समाधि-भाषा है। 'सूरसागर' में ऐसा नहीं है, लेकिन सूरदास जानते हैं कि वे भागवत में वर्णित लीलाओं का ही अपने ढंग से गान कर रहे हैं। वे यह भी जानते हैं कि भागवत की लीलाओं का गम्भीर अर्थ है। इसलिए प्रायः अपने लीलागान के अन्त में वे पाठकों को सावधान कर देते हैं कि सूरदास के स्वामी श्यामुन्दर की इन लीलाओं को, (जो 'समाधि-भाषा' में कही गयी लीलाओं का अनुकयन मात्र है), वे प्राकृत जन का आचरण न समझे। ये वस्तुतः पुरुषोत्तम की अलौकिक लीलाएँ हैं। वे कवि हैं, समाधि-भाषा की सम-कक्षता का भ्रम उनके मन में नहीं है, पर वे यह भी नहीं चाहते कि लोग इस लीला-गान को कोरी कवि-कल्पना मान लें। इसीलिए वे बार-बार अपने पाठकों को आगाह करते रहते हैं। आधुनिक समालोचक, जो इस पृष्ठभूमि को नहीं जानता, इन बार-बार सावधान करनेवाली बातों से झुंझलाता है। कभी-कभी वह इसे रसभंग का हेतु भी मान लेता है; क्योंकि अगर इस तथ्य को न गमना जाय तो ये सावधान-वाणियाँ कवि-कर्म की परिपन्थी ही लगेंगी। भागवत में गीता सावधान-वाणियाँ क्वचित्-कदाचित् ही मिलती हैं। वह समाधि-भाषा है। 'सूरसागर' में ये बार-बार मिलती हैं, क्योंकि कवि अपनी रचना को समाधि-भाषा नहीं मानता और उसे बराबर लगता रहता है कि उसकी रचना का प्राकृत जन-गुणन माने जाने की आशंका है। वह इसीलिए सावधान करना आवश्यक समझता है। 'सूरसागर' भागवत से केवल इसी बात में नहीं, अनेक दृष्टियों में भिन्न है। महाप्रभु वल्लभाचार्य और अन्य आचार्यों ने भागवत के सिद्धांत और उनकी वर्णित लीलाओं का बहुत सूक्ष्म विश्लेषण किया था। उनके सूक्ष्म विश्लेषण 'सूरसागर' में नहीं मिलेंगे। कुछ बातें उसमें ऐसी भी हैं, जिनका सूक्ष्म विश्लेषण में आशंका है।

है। इसका क्या कारण हो सकता है? यह विचारणीय है।

असल में 'सूरसागर' शास्त्रीय वैष्णव भक्ति-शास्त्र से प्रेरणा अवश्य लेता है; पर शास्त्रीय की अपेक्षा लोक-धर्म के अधिक निकट है। उसकी भाषा, छन्द, पात्र और विचार-सरणि शास्त्रीय विश्लेषण की अपेक्षा लोक-व्यवहार के बहुत निकट-पर्यवेक्षण से अधिक प्रभावित है। हिन्दीप्रदेश के लोक-गीतों में वैष्णव भक्ति, तथापि श्रीकृष्णलीला का प्रवेश, महाप्रभु बल्लभाचार्य से बहुत पहले हो चुका था। वर्षों पहले आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने अनुमान किया था कि 'सूरसागर' के पद किसी पुरानी लोक-परम्परा के गीतों का माजित रूप है। एकाएक ऐसी व्यवस्थित और माजित भाषा का प्रादुर्भाव नहीं हो सकता। इसका यह मतलब नहीं है कि ये गान सूरदास के रचे नहीं हैं। इसका मतलब यह है कि इस प्रकार की प्रेम-गीतियाँ, जिनमें कुछ प्रेम और विरह की अनुभूतियों का मार्मिक चित्रण था, पहले से ही लोक में प्रचलित थी। महाप्रभु बल्लभाचार्य-जैसे मनीषियों के सम्पर्क में आकर भक्त कवियों ने उन्हें व्यवस्थित भक्ति-परक गानों का रूप दिया। अब हमारे पास ऐसी बहुत सामग्री है जिसके आधार पर इस बात की प्रामाणिकता विश्वसनीय हो रही है। महायान बौद्ध-मार्ग यद्यपि लुप्त हो गया था, पर उसके भक्ति-सिद्धान्त की छाप लोक-जीवन पर थी। बल्लभाचार्य और चैतन्यदेव-जैसे महापण्डित साधकों के शास्त्रीय मत का सहारा पाते ही वह नये तेज से दीप्त हो उठा। उसका मूल स्वरूप लोकधर्म का बना रहा। 'सूरसागर' की लीला-भाषा की प्रेरणा अवश्य 'श्रीमद्भागवत' से मिली, पर बहुत-सी बातें, उस समय उत्तर भारत के लोकधर्म की बनी रही और ऐसी बहुत-सी बातें जो परवर्त्ती वैष्णव आचार्यों की उद्भावनाएँ थी और जिनका मूल श्रीमद्भागवत से बाहर था, इसमें छूट गयी। उन्हें लेने का प्रयास भी नहीं हुआ।

श्री बल्लभाचार्य ने अनेक शास्त्र-वाक्यों के प्रमाण के आधार पर यह सिद्ध किया है कि माया और अविद्या दोनों ही भगवान् की शक्ति होने पर भी भिन्न-भिन्न हैं। अद्वैतवादियों के हिसाब से उनमें अभिन्नता है। श्रीमद्भागवत के अनुसार यह ठीक है, क्योंकि दशमस्कन्ध के उन्मत्तालीसवें अध्याय में भगवान् को अपनी जिन शक्तियों से निषेवित कहा गया है उनमें अविद्या और माया इन दो शक्तियों को अलग बताया गया है :

श्रिया पुष्ट्या गिरा कान्त्या कीर्त्या तुष्ट्येत्योर्जया ।

विद्याङ्गविद्यया शक्त्या मायया च निषेवितम् । (भा. 10।39।5)

संसार अविद्या-जन्य है और प्रपंच माया-जन्य। इसलिए संसार भ्रम है, परन्तु प्रपंच सत्य। संसार से मुक्ति की इच्छा करनी चाहिए। जीव में अहंता, ममता आदि विकार होते हैं जिससे वह अविद्या (गलत जानकारी) के कारण मोह-ग्रस्त हो जाता है। संसार सिन्धु से पार होने के लिए, जैसा कि पहले ही बताया गया है, भगवान् के लीलाकथा-रस का आस्वादन एकमात्र साधन है, पर प्रपंच माया-जन्य है और सत्य है। वह रहेगा। उसका विलोप सम्भव नहीं है। संसार और

प्रपंच का यह सूक्ष्म भेद बल्लभाचार्य के तत्त्व-दर्शन को अद्वैत-वेदान्तियों के दर्शन से भिन्न करता है। वे लोग प्रपंच को भी मिथ्या मानते हैं। पर सूरदास इस प्रकार के किसी भेद की चर्चा, मेरी जानकारी में, नहीं करते। वे भवसागर—जो ससार का ही समुद्र-परक रूपक है—की चर्चा तो करते हैं और उतनी दूर तक बल्लभाचार्य के तत्त्व-दर्शन के अनुकूल ही हैं; पर प्रपंच की कोई नामतः चर्चा नहीं करते। लोकधर्म में ससार और प्रपंच के सूक्ष्म भेद का कोई अस्तित्व नहीं था। वहाँ भवसागर एक स्पष्ट धारणा है और वह भगवान् से भिन्न मोह पैदा करनेवाला जगत्, यम-यातना और मनुष्य का स्वयं उत्पन्न किया हुआ अहता-भमता का जजाल, एक ही है। सूरदास इस बात में भी लोक-विश्वास के अधिक निकट हैं। वे भवसागर को प्रपंच से अलग नहीं समझते। अनेक प्रकार की तरक-यातनाओं में उनका विश्वास है। परन्तु भगवान् की लीला के गान को यम-यातना और तरक-भोग के मूल्य पर काम्य मानते हैं। उनके लिए तो भगवान् से उद्धार पाने का एक ही साधन है—शुद्ध मन से भगवान् का स्मरण :

गनिका किये कौन ब्रत संयम शुरुहित नाम पढावै ।

मनसा करि सुमिरो गज बपुरो ग्राह परम गति पावै ।

यज्ञ, याग, तीर्थ, ब्रत सब ठीक हैं, पर भजन के सामने उनका कितना मूल्य है ! यम-यातना से उद्धार पाने का एक ही उपाय है —भगवन्त-भजन :

काहे को अश्वमेध यज्ञ कीजै, गयाश्राद्ध, काशी-केदार

प्राग कल्प माये करवत दै, चन्दा तरनि ग्रहन् लछवार

सूरदास भगवन्त-भजन विनु, यम के दूत कौन काटै पार ।

सूरदास की यम-यातना भी भवसागर का ही परिणाम है। परन्तु भगवत्-लीला-प्रेम की महिमा के आगे वे यम-यातना की विकरालता को उपेक्षणीय बतलाते हैं।

ऐसो कय करिहो गोपाल ।

मनसा नाथ मनोरथ दाता हो प्रभु दीनदयाल ।

चरननि चित्तनिरन्तर अनुरत रसना चरित रसाल ।

लोचन सजल प्रेम पुलकित तन कर कजन दल माल ।

ऐसो रहत लिखत छन-छन यम अपनो भायो भाल ।

सूर सुजस-रागी न डरत मन सुनि यातना कराल ॥

सूरदास के पहले भी और बाद में भी व्रज-क्षेत्र में देवीपूजा, मन्त्र-तन्त्र और टीना-टोटका का प्रभाव था। ऐसा अनुमान किया जा सकता है कि शाक्य-मत की अनेक देवियों और देवताओं को वैष्णव मत में स्थान मिला। वैष्णव सम्प्रदायों में, विशेषकर गोड़ीय सम्प्रदाय में, गोपियों और उनकी यूथेस्वरियों का विस्तार-पूर्वक वर्णन किया गया है। महाप्रभु बल्लभाचार्य ने गोपियों की उन्नीस श्रेणियाँ बतायी हैं—सात्त्विक स्वभाव की, राजस स्वभाव की, तामस स्वभाव की। तीन श्रेणियों में प्रत्येक के प्रपात के साथ गीण गुणों के मिश्रण से प्रत्येक के छ-छ भेद होते हैं। इस प्रकार अठारह प्रकार के स्वभाववाली गोपियाँ हुईं। इनके अतिरिक्त

निर्गुण स्वभाव का एक ही भेद है। इस प्रकार कुल उन्नीस श्रेणियाँ हैं। 'सूरसागर' में इस प्रकार के पद का कोई सन्धान नहीं मिलता। यह और बात है कि लीला-गान के प्रसंग में उन्होंने जिन गोपियों की चर्चा की है, उनमें से किसी-किसी को इन भेदों के अन्तर्गत मान लिया जाय।

कुछ नाम सूरदास में भी मिल जाते हैं, पर बहुत थोड़े। ये नाम हैं: चन्द्रावली, ललिता, ('सूरसागर'-3525), सीता (3528), चन्द्रावली, संज्ञावली, ललिता, चन्द्रप्रभा (3520), ललिता, विशाखा (3451, 3455) और,

इन्दा, बिन्दा, राधिका स्यामा कामा नारि।

ललिता औ चन्द्रावली सखिन मध्य सुकुमारि।

एक पद में तो कई सखियों के नाम गिनाये गये हैं: स्यामा, कामा, चतुरा, नवला, प्रमदा, सुमदा, मुपमा, सीता, अवधा, नन्दा, वृन्दा, कमला, यमुना, तारा, विमला, चन्द्रा, चन्द्रावली, अमला, अम्दा, जुहिला, चम्पा, ज्ञाना, माना, प्रेमा, रूपा, क्षमा, हसा (2626) इत्यादि। इनमें बहुत-से नाम पुराणों में मिल जाते हैं। कुछ की पहचान गौडीय वैष्णव¹ की लम्बी सूची में मिल जाती है। परन्तु बहुत-से नाम नये हैं और निश्चय ही सूरदास ने अपने इर्द-गिर्द के लोक-जीवन से लिये हैं। जो बात यहाँ विशेष रूप से उल्लेख्य है वह यह है कि सूरदास के बहुत पहले तन्त्र-शास्त्रो (शाक्त आगमों) में विशेष रूप से सम्मानित देवियाँ वैष्णव-साधना में विशेष रूप और स्वभाव लेकर गृहीत हो गयी थी। 'पद्मपुराण', जो निश्चय ही बल्लभाचार्य से बहुत पहले अपना वर्तमान रूप ग्रहण कर चुका था और जिसके श्लोकों को अपनी यात के समर्थन के लिए उन्होंने प्रमाण रूप से बहुशः उद्धृत किया है, इन शाक्तागमों की बहु-सम्मानित देवियों को वैष्णव-आगमों में सम्मिलित कर चुका था। 'सूरसागर' में राधा की जिस सखी को बहुत बार और बड़े अन्तरंग गौरव के साथ स्वीकार किया गया है, वे हैं ललिता। ललिता शाक्त आगमों में बहुत सम्मानित देवी है। शिव की जो लीला-शक्ति विश्व की सुन्दर रूप में रचना करती है उसी का नाम ललिता है। 'ललिता सहस्रनाम' में इनकी स्तुति में कहा गया है:

‘लीला ते लोक-रचना सखा ते चिन्मयः शिवः।’

सो, यह महिमामयी ललितादेवी राधा की अत्यन्त अन्तरंग सखी कही गयी है। 'सूरसागर' में वे कृष्ण को राधा से मिलाने में सहायक बतायी गयी हैं। विचित्र बात यह है कि उनको देखकर ही श्रीकृष्ण बहुत-कुछ समझ जाते हैं।

ललिता मुख चितवत मुसकाने।

आपु हँसी पिय मुख पहचानत दुहुँन मनहि मन जाने।

इस प्रकार 'दुहुँन मनहि मन जाने' का रहस्य शाक्त आगमों और 'पद्मपुराण' की गवाही पर जाना जा सकता है। वहाँ बताया गया है कि ललिता और श्रीकृष्ण

1. गुरदास के गम-ग्रामद्विज गौडीय भक्तों के वर्गीकरण के बारे में कुछ विस्तृत विवरण आगे दिया गया है।

वस्तुतः अभिन्न है—‘ललिता पुरुषाकारा कृष्णविग्रहा’ अर्थात् ललिता ही पुरुष-रूप में श्रीकृष्ण का शरीर धारण करती है।

इस प्रसंग में ‘पद्मपुराण’ में नारद और अर्जुन के उपाख्यान स्मरणीय हैं। ये उपाख्यान किसी लोक-कथा के शास्त्रीय रूप जान पड़ते हैं और किसी पुराने युग की याद दिलाने लगते हैं, जब शाक्त विश्वास वैष्णव-रूप में आत्मप्रकाश करने लगे थे। ‘पद्मपुराण’ के पातालखण्ड के 75वें अध्याय में बताया गया है कि नारद ब्रह्मा के आदेश से बृन्दावन का रहस्य जानने के लिए महाविष्णु के पास गये। वहाँ उन्होंने अमृतसरोवर में नारद को स्नान कराया। स्नान करते ही नारद सुन्दरी स्त्री के रूप में हो गये। वहाँ उन्हें बहुत-सी और सुन्दरियाँ भी दिखीं। एक ने उन्हें श्रीकृष्ण के पास पहुँचाया। उन्होंने अपना परिचय देते हुए अपने को ‘तुर्यातीता निष्कला’ ललितादेवी बताया। श्रीकृष्ण का धार्मिक पाकर स्त्री-वेशी नारद को परम सुख प्राप्त हुआ। यहाँ ललिता और श्रीकृष्ण में तथा ललिता और राधा में अभेद बताया गया है—तीनों एक ही हैं। ललिता जो त्रिपुरसुन्दरी से अभिन्न है, यहाँ पूर्ण रूप से राधा के साथ एक हो गयी है। इसी प्रकार अर्जुन को भी एक बार श्रीकृष्ण के दिव्य लीला-बपु को देखने की आकांक्षा हुई। श्रीकृष्ण ने उन्हें महा-त्रिपुरसुन्दरी का कृपा-प्रसाद पाने की सलाह दी। ये ही अनुग्रह करें तो यह अभिलाषा पूरी हो सकती है। गोपी हुए बिना यह सुख नहीं मिल सकता और महात्रिपुरसुन्दरी की कृपा के बिना गोपी-रूप पाना सम्भव नहीं है (‘पद्मपुराण’, पातालखण्ड 74, 18-20)। फिर अर्जुन महात्रिपुरसुन्दरी के पादुकातल की शरण गये जहाँ उन्हें कुलकुण्ड में स्नान कराया गया और वाला मन्त्र का उपदेश दिया गया। फिर वे उनको गोलोक के भी ऊपर स्थित बृन्दावन में ले गयी और राधा-मन्त्र का उपदेश देकर श्रीकृष्ण के सामने ले गयी। तब कही जाकर अर्जुन को श्रीकृष्ण का ‘रहोरमण’ रूप दिखायी दिया। (वही)

इन उपाख्यानों से लोक में अत्यन्त प्रचलित शाक्त देवियों का वैष्णव रूप प्राप्त होने का अनुमान होता है। परन्तु पुराण में उनका यह रूप प्राप्त करने के बावजूद लोक में शाक्त देवियों के मूल रूप किसी-न-किसी रूप में जीवित थे। उनकी प्रतिष्ठा सूरदास ने देखी होगी। ‘सूरसागर’ में सभी गोपियों को और स्वयं राधा को भी वर-रूप में श्रीकृष्ण को प्राप्त करने के उद्देश्य से देवी और शिव की आराधना करते दिखाया गया है। उन्हें व्रत, संयम, नियम आदि का पालन करते भी दिखाया गया है। ये सारे प्रसंग लोक से ग्रहण किये जान पड़ते हैं। कहने का मतलब यह है कि सूरदास लीला-गान के समय शास्त्र की अपेक्षा लोक-जीवन पर अधिक आश्रित है।

श्री प्रमुदयाल मीतलजी ने ‘व्रज का सांस्कृतिक इतिहास’ नामक पुस्तक में दिखाया है कि “गणगौर की पूजा आज की कुमारी कन्याएँ धूमधाम से करती हैं। व्रज की कुमारियाँ चैत्र कृष्ण 1 (एक) को अपने-अपने घरों में मिट्टी अथवा लकड़ी की गोर-प्रतिमाएँ स्थापित कर प्रतिदिन उनकी पूजा करती हैं। प्रातःकाल होते

ही वे पूजा के लिए दूब और पुष्पों को लाने के लिए सामूहिक रूप में अपने घरों से निकल पड़ती है। उस समय वे 'गणगौर' के गीत गाती जाती है। सायंकाल वे गौर माता की आरती करती हुई फिर गीत गाती है। उस समय जो गीत गाये जाते हैं, उनकी प्रथम पक्तियाँ इस प्रकार हैं :

1. गौर, ए गनगौर माता, खोलो किवाड़, बाहर ठाड़ी तिहारी पूजनहारी।
2. गढ़ि लाई म्हारी गौर, छोटी सौ खेलना।

गणगौर-पूजा का अन्तिम दिवस चैत्र शुक्ल 3 है। उस दिन सभी कुमारियाँ अपनी-अपनी गौर प्रतिमाओं को, सामूहिक रूप से गीत गाती हुई, किसी जलाशय पर ले जाती हैं और वहाँ उनका विसर्जन कर देती हैं। उसी दिन गणगौर का मेला भी होता है जिसमें कुमारी कन्याओं के साथ-ही-साथ सौभाग्यवती नारियाँ भी पूब सजधज कर भाग लेती हैं।

इसी प्रकार 'देवी-पूजन' चैत्र शुक्ल 1 से 8 तक व्रज के विभिन्न स्थानों में देवी-पूजा के लोकोत्सव होते हैं। चैत्र शुक्ल पक्ष का आरम्भ होते ही व्रज के सैकड़ों नर-नारी विविध देवियों की जात (यात्रा) को जाते हैं। उस समय वे स्त्री-वस्त्रो सहित पीले वस्त्र धारण कर घरों से निकलते हैं और देवी के गीत गाते हुए बड़ी श्रद्धापूर्वक यात्रा करते हैं। चैत्र शुक्ल 8 देवीपूजा का खास दिन है। उन दिनों जिन देवियों की यात्रा की जाती है, उनमें व्रज की नरी-संमरी, साचौली, करौली की कैलादेवी और नगरकोट की ज्वालाजी विशेष प्रसिद्ध हैं। इन देवियों के स्थानों में बड़े-बड़े मेले लगते हैं, जिनमें खाद्य पदार्थ और दैनिक उपयोग के सामान की दुकानों के अतिरिक्त, सबके मनोरंजन के लिए खेल-तमाशों की भी पूरी व्यवस्था होती है। इन स्थानों में आठ दिनों तक बड़ी भीड़-भाड़ और धूम-धाम रहती है। यात्रा से वापिस आने पर अनेक श्रद्धालु देवी-भक्त 'देवी का जागरण' करते हैं। उस समय रात-भर जागकर देवी के गीत गाये जाते हैं।

लांगुरिया देवी की 'जात' को जानेवाले यात्रीगण जो गीत गाते हैं, उनमें 'लागुर' या 'लागुरिया' नाम का प्रायः उल्लेख किया जाता है। 'लागुरिया' देवी का लाड़िला बेटा माना गया है, जिसके प्रति भक्ति-भावना प्रकट करना देवी की प्रमन्नता के लिए आवश्यक समझा जाता है। यह बड़ी विचित्र बात है कि 'लागुरिया' के प्रति यात्रियों की भावना वात्मन्य के साथ-ही-साथ शृंगाररस से पूर्ण होती है। श्रद्धापूर्वक देवी-पूजन को जानेवाले नर-नारी 'लागुरिया' के नाम से रमिकतापूर्ण ही नहीं, बरन् अदलील गीतों का भी निःशङ्कोर गायन करते हैं। इस प्रकार के गीत देवी की प्रमन्नता के आवश्यक माधन माने जाते हैं। ग्रामीण जनता का विश्वास है कि इस प्रकार के गीत गाये बिना न तो देवी प्रमन्न होती है और न 'जात' (यात्रा) ही सफल होती है। इस विचित्र विश्वास के कारण यात्रा के लिए जानेवाली लोह-मण्डलियों में रमिकतापूर्ण व्यंग-विनोद एवं आमोद-प्रमोद का वातावरण बना रहता है। इस प्रकार के गीतों का एक कारण यह भी हो सकता है कि होनी के बाद गामे जाने में उन पर होनी के व्यंग-विनोद की छाया छापी

रहती है। यहाँ 'लांगुरिया' के गीतो की कुछ आरम्भिक पंक्तियाँ दी जाती हैं जिनमें उनकी रसिकतामयी भावना स्पष्ट रूप से व्यक्त होती है :

1. मैं मरूंगी जहर-विष खाय रे लांगुरिया, मति फँसि अइयो
काऊ और ते ।
2. करि लीजो तू दूसरी ब्याह रे लांगुरिया, मेरे भरोसे मत रहिओ ।
3. नसे में लांगुर आवैगो, नैकु ड्योडी-ड्योडी रहियो ।
4. अनोखी मालिन मैना, करै तो डरपै काहे कूँ ।
तेरे हाथ की मुदरी लांगुर दर्ई है गढाई ॥
5. कोरी चूंदरिया मे दागु न लगइयो रे लांगुरिया ।

यह लांगुर या लांगुरिया नटखट प्रेमी है जो ब्रजभाषा-काव्य में बहुत परिचित है। भक्त-काव्यों में तो यह 'लंगर' श्रीकृष्ण का ही वाचक हो गया है, पर लोक-जीवन में 'लांगुर' के साथ सम्बन्ध भी याद रखा गया है। बिहारो ने जब कहा था :

लरिका लैवे के मिसनु लंगर मो ढिग आय ।

गयो अचानक आगुरी छातिन छैल छुवाय ॥

तो लोक-जीवन से इस लंगर का सम्बन्ध स्पष्ट ही बना हुआ था। सूरदास लंगर, लंगराई, लंगरी आदि शब्दों का प्रयोग लोक-जीवन में व्याप्त लंगर या लांगुरिया के चुहल के अर्थ में ही करते हैं।

कान्ह अव लंगराई हो जानी ।

मांगत दान दही कौ अव लौ अव कछु औरी ठानी ।

× × ×

छाँडि देहु अंचरा फटिजैहै तुम को हम पहिचानी ॥

—सू. सा., 2092

ब्रज में पराई नारि रोकि राखी वनवारि,

जान नहि देत ही जू कौन ऐसी लंगरी ।

मांगत जोवनदान, भलै ही जू भले कान्ह,

मानत नहि कस आन, बसि ब्रज नगरी ॥—इत्यादि।

—घही, 2096

कई बार तो माता गोरी के लाड़ले पुत लांगुरिया के व्यवहार की शिकायत के ढग पर ही गोपियाँ माता यशोदा से शिकायत करती हैं :

चली महरि पै सुंदरी उरहत लै हरि की ।

अवही बोलि बेंधादए लंगर यह लरिकी ॥

—सू. सा 2104

गोपियाँ भी 'लंगरिनि' हैं। यशोदा उनकी शिकायत सुनकर डाँटती हैं :

मेरी हरि कहैं दसहि वरस कौ, तुम जीवन मदमार्ती।

लाज नही आवति इन लंगरिनि, कैसे धौं कहि आवति वानी।

—वही, 2106

सूरदास ने गोप-कुमारियों से ऐसा व्रत भी कराया है और लंगर नन्दलाल को उस उत्सव से जोड़ भी दिया है। 'पाइअ सद् भहण्णओ' में 'लंगिमा' देसी शब्द मिलता है जिसका अर्थ है जवानी। इससे जान पड़ता है कि 'जवान' के लिए 'लंग' शब्द का प्रयोग हुआ करता होगा। बाद में यह शब्द नन्दलाल के लिए प्रयुक्त होने लगा। इसे लकुलीश के साथ सम्बद्ध बनाने का कोई आधार नहीं मिलता।

'सूरसागर' में गोपियों का इतना अधिक विस्तारित वर्णन है कि इसे स्त्री-चरित्र का विशाल काव्य कहा जाय तो अनुचित नहीं होगा। माता के वास्तव्य में यह बेजोड़ तो है ही, प्रेमिका का, पत्नी का, कुमारी का, रानी का, गोपबधू का, परिहास-पेगला का, चुहल करनेवाली का, विरहिणी का, वासकसज्जा का, प्रोषित-पतिका का भी वह अद्भुत, स्वाभाविक और सरस चित्रण करता है। पर ये सब किसी नायिका-भेद के ग्रन्थ या ग्रन्थों पर आधारित नहीं हैं। सब कुछ लोक-जीवन के निपुण निरीक्षण पर आधारित है। सूरदास का लोक-जीवन का अद्भुत ज्ञान अपने ढंग का अनोखा और अद्वितीय है।

शक्ति-साधना के अनेक प्रतीक वैष्णव-साधना में आ गये थे। लोक-जीवन में भी वे विद्यमान थे। आज भी हैं। डा. राधेन्द्र ने यज्ञ के लोक-जीवन में देवियों की पूजा, मन्त्र-तन्त्र और शक्ति-प्रतीकों को आधुनिक काल में भी व्यापक रूप से प्रचलित पाया है। एकाग्र उदाहरण दिये जा सकते हैं।

कदम्ब-वृक्ष श्रीकृष्ण और गोपियों की प्रेम-लीला में बहुत महत्वपूर्ण स्थान रखता है। सूरदास ने तो कदम्ब-वृक्ष के साथ श्रीकृष्ण और गोपियों की अनेक लीलाओं को जोड़ रखा है। गुप्तारवादियों में रोप संसार करनेवाली वस्त्र-हरण-लीला भी कदम्ब-वृक्ष के साथ जुड़ी हुई है। श्रीकृष्णचरित को 'अस्लील' कहनेवाले उन्नीसवीं और बीसवीं शताब्दी के गुप्तारवादी लोगो के बारे में ऐसी कहानियाँ प्रचलित हैं कि जिनके घर में या उनके आस-पास यह 'अस्लील' वृक्ष पाया जाता था उसके यहाँ वे लोग सामाजिक सद्भाव की रक्षा करने भी नहीं जाया करते थे। इस प्रकार कदम्ब-वृक्ष श्रीकृष्ण-लीला का प्रतीक ही बन गया है। पर यह वस्तुतः शक्ति आगमों का प्रतीक है। बहुत पुराने ग्रन्थ 'महानिर्वाणतन्त्र' में आदि-शक्ति या ललिता को 'कदम्बवनसंचारा' और 'कदम्बवनवाग्मिनी' कहा गया है। यह प्रतीक शक्ति आगमों में उठकर ललितादेवी के माय-साय वैष्णव-साधना का अंग बन गया है। भागवत और पञ्चपुराण आदि ग्रन्थों में इनके श्रीकृष्ण-लीला का अविच्छेद्य रूप धारण किया है और सूरदास के हाथों तो इनके और भी प्रेम-उद्देश्य रूप ग्रहण किया है। यह एक उदाहरण है जो शक्ति आगमों के वैष्णव स्थान पर जो इतना अधिक महत्व देता है कि बाद में लोग यह बात भूल ही गये कि यह पुनः और इसका वृक्ष जिनके समय शक्ति-साधना का उन्ना ही प्रतीक या चिह्न मात्र

उसे श्रीकृष्ण-लीला का बनना पड़ा है। इस कदम्ब ने व्रज-लीला को अत्यन्त मोहक रूप दिया है। शाक्त-साधना में वह महाविन्दु का प्रतीक था। कोई आश्चर्य नहीं कि उसने श्रीकृष्ण की वन-माला में महत्त्वपूर्ण स्थान प्राप्त किया। कहने का उद्देश्य इतना ही है कि बहुत प्राचीन काल से ही शाक्त-साधना के प्रतीक वैष्णव-साधना में स्थान पा चुके थे और लोक में भी बहुत-कुछ मूल रूप में विद्यमान थे।

सूरदास बहुत महान् कवि थे। परन्तु अगर आप कवि की महानता की खोज उसकी भाषा, छन्द, काव्य-पद्धति, विषयवस्तु आदि की नवीनता द्वारा निश्चित करने के अश्वस्त हैं तो आपको बहुत अधिक उत्साहजनक कुछ नहीं मिलेगा। लोगों ने सूर-पूर्व और सूर-समकालीन व्रजभाषा का अध्ययन किया है जिससे देखा गया है कि भाषा बहुत पहले से काव्य में व्यवहृत होने लगी थी। डा. शिवप्रसाद सिंह ने सूर-पूर्व व्रजभाषा के अनेक मनोज्ञ सन्धान बताये हैं। अकबर के दरबारी व्रजभाषा कवियों की उत्तम रचनाएँ प्रकाश में आ चुकी हैं। स्वयं सूरदास के गुरु-भाइयों परमानन्ददास, कुम्भनदास, कृष्णदास की उसी शैली की, उसी विषय की उत्तम रचनाएँ प्राप्त हुई हैं। सम-सामयिक तानसेन द्वारा रचित अनेक उत्तम गीत प्रकाशित हुए हैं। इन सबसे भाषा, विषय, उपस्थापन-पद्धति का जो सन्धान मिला है, वह सूरदास की इन्हीं बातों से आश्चर्यजनक रूप से मिलती-जुलती है। ध्रुवपद या टेक देकर पद-रचना बौद्ध, सिद्धों, नाथों तथा निर्गुणमार्गी उन सन्तों में भी मिलती है और जयदेव आदि संस्कृत-कवियों में भी। बिद्यापति और चण्डीदास आदि पूर्ववर्ती कवियों की रचनाओं में भी यह बात पायी जाती है। सो, भाषा, भाव, विषयवस्तु, उपस्थापन-शैली, जिनका सूरदास ने प्रयोग किया है, वही है जो उनसे पहले भी प्रचलित थीं। फिर नवीनता क्या है ?

लोक-जीवन ही 'सूरसागर' की लीलाओं की मुख्य सामग्री है। बिसातिन, दही बेचनेवाली, नट-बाजीगर, मैला, पनघट आदि के प्रसंग में सूरदास की वाणी सहस्र सुरों में मुखरित हो जाती है। टोना-टोटका, मन्त्र-जन्त्र, झाड़-फूँक आदि के लोक-प्रचलित विश्वासों के माध्यम से रस का महास्रोत उमड़ पड़ा है। इनका सन्धान किसी प्रस्थानत्रयी या प्रस्थान-चतुष्टय में खोजना बेकार है। साँप के विष उतारने-वाले गारुडी गाँवों में आज भी बहुत है, सूरदास के समय में और भी अधिक रहे होंगे। उनको उपलक्ष्य करके मोहन-मधुर रस की अवतारणा सूरदास की ही करा-मात है। उस प्रसंग में इस गारुडी लीला की अद्भुत सरसता का निर्माण किया गया है—राधा को कारे साँप ने डँस लिया। डँस क्या लिया, कीरति मैया को ऐसा ही बताया गया। सरलहृदया माँ ने श्याम गारुडी की बातों में विश्वास कर लिया :

मैया एक मन्त्र मोहि आवै ।

विपहर खाइ मरै जो कोई मो सों मरन न पावै ।

माँ को गारुडी की ही खोज थी :

सूर स्याम मेरो बड़ो गारुडी राधा ज्यावाहु जाइ ।

सो, दयाम गारुड़ी ने साँप का तो बया, अपना ही बिप झाड़ा :

कछु पढ़ि-पढ़ि करि अंग परसि करि
बिप अनो लियो जारि ।

सूरदास प्रभु बड़े गारुड़ी
सिर पर बाड़ूं मारि ।

इस प्रकार की लोक-विश्वासों पर आधारित सरस लीलाओं का भाण्डार है 'सूरसागर'। इसका मूल प्रेरणा-स्रोत है महाप्रभु वल्लभाचार्य का लीलागत उपदेश और प्रचुर उपादान जुटाया गया लोक-जीवन से।

माँ यशोदा, नन्दबवा, कीरति मैया, राधा और उनकी सखियाँ, ग्वालबाल की विभिन्न परिस्थितियों और उनसे उत्पन्न मनोभावों का ऐसा सहज मनोहर चित्रण अद्वितीय है, पर सब कुछ लिया गया है सुनिरीक्षित लोक-जीवन से। गृहस्थ के जीवन के सारे आनन्द, ओत्सुक्य, चिन्ता, प्यार, प्रेम, विरह, सुख-दुःख इतनी सचाई के साथ चित्रित होकर भी अन्ततः भगवान् की मधुर लीलाओं में पर्यवसित हुए हैं। अद्भुत है लोकतात्व की लोकोत्तर परिणति।

[भारतीय भाषा केन्द्र, जवाहरलाल नेहरू विश्वविद्यालय,
दिल्ली में पठित भाषण, 28 मार्च, 1978]

यह अन्ध गायक कौन था ?

यह अन्धा मनुष्य जो महाप्रभु वल्लभाचार्य की शरण में गया था, जो अपने को 'गध पतितन की ठीकी', 'जनमत ही की पातकी' बताकर व्याकुल वेदना से 'पिघिया' उठा था (स्वयं महाप्रभु ने ही इस शब्द का प्रयोग किया था) और अपने को भगवत्-सीमा के विषय में अनजान बताया था, वह कौन था ? वह बिन अवस्थाओं में अन्धा हुआ था; वहीं-उहाँ भटखता हुआ गऊघाट पहुँचा था; चिन्ता अपमान, चिन्ता अयहेमना, चिन्ता तिरस्कार का चूरा था, इमारा कुछ भी पता नहीं है। चिन्ता बड़भागी माना-पिता ने उसे जन्म दिया था, चिन्ता निशरण परिस्थितियों में उनका यह लाना दर-दर भटकने को मजबूर हुआ था, कोई नहीं जानता। चिन्ता ने जानने की परवा भी नहीं की। चिन्ता दूर चिन्ताग हो गया था कि मैं 'जनमत ही की पातकी' हूँ, 'गध पतितन की नायक' हूँ, वह चिन्ता उगेडिग हो चुका होगा, चिन्ता अगमानित जीवन बिना चूरा होगा, चिन्ता अगदनीय परिघटनाओं में जीने

की दुर्वार लालसा ने उस भरमते-भटकते की विवश किया होगा—हमें बिल्कुल नहीं मालूम। अलौकिक चमत्कारों के बिश्वासी हमारे इस देश के लोगों ने मान लिया कि वह तो जन्मान्ध होकर दिव्यदृष्टि-सम्पन्न था, या फिर उसने अपनी आँखों को कुमार्ग में प्रवृत्त होते देख स्वयं फोड़ लिया था, या पूर्वजन्म के अभिशाप और वरदान की आँखमिचौनी के कारण इस जन्म में अन्धा होकर भी दिव्यदृष्टि पाकर नित्य-लीलाविहार का साक्षी बना रहा, इत्यादि-इत्यादि। उसे कभी कोई कष्ट नहीं हुआ, दुःख नहीं हुआ, जलती रेत में पटकी हुई मछली की भाँति कभी छटपटाया नहीं, हाहाकार की झंझा उसके हृदय को कभी भी विकल वेदना से झटका नहीं दे गयी—सब प्रकार से सन्तुष्ट, सब प्रकार से विगतशंक, दिव्यदृष्टि-सम्पन्न लोकोत्तर पुरुष ! परन्तु भरमा वह अवश्य था। सारे कष्टों की कहानी अब मालूम नहीं, पर उसे भटकना अवश्य पड़ा था :

भाधो जू, मन माया बस कीन्ही ।

साभ-हानि कछु समुझत नाहीं, ज्यो पतंग तन दीन्ही ।

गृह क्षीपक, धन तेल, तूल तिय, सुत ज्वाला अति घोर ।

मैं मति-हीन मरम नहि जान्यो, पर्यो अधिक करि दीर ।

विवस भयो नलिनी के सुक ज्यो, बिन गुन मोहि गह्यो ।

मैं अज्ञान कछु नहि समुझ्यो, परि दुख-पूँज सह्यो ।

बहुतक दिवस भये या जग में, भ्रमत फिर्यो मति-हीन ।

सूर स्पामसुन्दर जो सेवै बपो होवै गनि दीन ।

—सू. सा., पद 46

‘सूरसागर’ की सरसरी निगाह से देख जानेवाला भी यह अनुभव करता है कि इसका लेखक असामान्य संवेदनशील और व्युत्पन्न कवि था। प्रेम का वह निपुण चितेरा था, भाषा का वह वादशाह था, अलंकार उसकी उक्तियों के पीछे-पीछे दौड़ते थे, रूप को, वर्ण को, प्रभा को, आभिजात्य को, विलासिता और विदग्धता को अनायास स्थापित करनेवाला वह महान् सौन्दर्यशिल्पी था। प्रेम के सारे चुहल उसके परिचित थे—फिर वह माता का हो, प्रिया का हो, सुहृद् जनों का हो—और जमकर उन्हें अभिव्यक्ति देने की अपार शक्ति से वह सम्पन्न था। उन्मत्त मोहन की विलासकला का भी चितेरा था और अवसन्न विरहावस्था का भी निपुण गायक था। निस्सन्देह उसने सबकुछ लीलाधाम भगवान् श्रीकृष्ण को समर्पित कर दिया था, पर यह अद्भुत समर्पण जानकार का मुचिन्तित समर्पण था, किसी अनजान भोलेनाथ का अटपटा आत्मार्पण नहीं था। प्रेम उसके हृदय में हिलोरें ले रहा था, विरह की व्याकुलता से वह बैचैन हो उठा था, पर यह सब सावधानी से उसने अपने आराध्य को समर्पित कर दिया था। उसकी प्रत्येक शिरा से यह गुरु-प्रदत्त मन्त्र निरन्तर सुतर होता रहा कि ‘त्वदीयं वस्तु गोविन्द तुभ्य-मेव समर्पये’। वह जन्मान्ध नहीं था। वह ऐसा था जिसे कालिदास ‘सचेता’ कह गये हैं, जिसका मन प्रत्येक व्यक्ति का सुख देखकर सुगी और दुःख देखकर तदावार

हो जाता है। वह यशोदा के साथ, प्रेमपरवशा और विरहिणी गोपियों के साथ, नन्दबवा के साथ, ग्वालबालों के साथ, ज्ञानप्रती उद्धव के साथ—सबके साथ तद्भावभावित हो जाता था।

वह सही अर्थों में सहृदय था; सहृदय जो मक्की अनुभूतियों के समय की हृदयगत अवस्था के साथ अपना हृदय एकमेक कर देता है—‘समाना हृदयानिवः’। उसने पारिवारिक जीवन को सम्पूर्णता में देखा था, पुत्र-जन्म के समय की आनन्दाभिभ्यवित का वह प्रत्यक्ष साक्षी था, गोपबधुओं का, दूर्वा, दधि, रोचना, अक्षत आदि के साथ वधावा का उत्साह वह अपनी प्रत्येक गिरा से अनुभव कर सकता था; बच्चे का तेल, उबटन, काजल लगाना, अंगूठा चूसना, तोतली बोलीबोलना उसे बहुत प्रिय था; बच्चे के मणिमाला और चौतनी धारणकर डिटोना, आंजन लगाकर किलकने पर वह भाव-विह्वल हो जाता था। यह उन प्रवीण गोपबधुओं के उत्साह के साथ स्वयं थिरक उठता था जो गांव के नाते चाची, दादी, बुआ, भाभी की समशीला थीं। उसे कर्णवेध-संस्कार का पता था, यज्ञोपवीत-संस्कार की बहुत अच्छी जानकारी थी और विवाह के उत्साह का तो कहना ही क्या? उसे बधू के गौरी-पूजन के साथ चुपके-से अभिलषित वर मांग लेने की गोपनीय मानसिक अवस्था का, दुलहिन का दुलहे को नजर-भर देना लेने की दबी हुई पर उत्कट अभिलाषा का रहस्य मालूम था, उसे घर-बधू का जूआ खेलना, बधू की महेलियों का गाली गाना, दहेज और लेनदेन के रिवाज का बहुत अच्छा ज्ञान था। वह लड़के और लड़कियों की बाल-क्रीड़ाएँ—अलिमुदीबल, लुका-चोरी, गुल्ली-डण्डा, भौरा-चक-डोरी, चीगात सब जानता था और जानता था इनके अन्तराल में पनपनेवाली अविज्ञात प्रेम-लीला को।

पहला केवल खेल ही था :

खेलन हरि निकसे गज खोरी।

कटि कछनी पीतांबर ओढ़े, हाथ लिये भौरा चक-डोरी।

मोर-मुकुट कुंडल सवनन वर दसन दमक दामिनि छवि धोरी।

गये स्याम रवि तनया के तट अंग लसति चन्दन की खोरी।

औचक ही देखी तहँ राधा नयन विशाल भाल दिये रोरी।

नील वसन फरिया कटि पहिरे बेनी पीठ रुलति शकडोरी।

संग सरिकनी चलि इत आवति दिन योरी अति छवि तन गोरी।

सूर स्याम देखत ही रीकें नैन-नैन मिलि परी ठगोरी।

—सूर-साहित्य, पृ. 111

वह पनघट और नदीतीर की छेड़खानी का बहुत अच्छा जानकार था, उसे गो-चारण और वंशी-वादन के समय रहस्यमय प्रेम के घातप्रतिघातों का भी पता था। वह प्रिया की आँखों की अपार उत्सुकता देख सकता था, क्षणभर भी न मिलने से उत्पन्न ध्याकुल छटपटाहट की तो उसे जरूरत से कुछ ज्यादा ही जानकारी थी। वह सबकुछ ही महान् रसिक था। उसमें सब कुछ लीला-निकेतन को न्योछावर

कर देने की अपार शक्ति भी थी। वह कभी यशोदा के माध्यम से अपनी व्याकुल वेदना प्रकट कर दिया करता है :

लाला ही वारी तेरे मुग पर ।
कुटिल अलरु मोहन मन विहँसनि मूकुटी विकट ललित नैननि पर ।
दमकनि दूध दँतुलिया विहँसति मनो सीप घर कियो वारिज पर ।
लघु-लघु सिर लट धूँधरवारी लटनि लटक रह्यो मारनि पर ।
यह उपमा कापे कहि आवै, कछु कह्यो सकुचनि ही जिय पर ।
नवननवद्वारेनिपधि राजन, मुरगुर नुरु उद्योत परमपर ।
सोचन सोन कपोत ललित अति नामिक को मुकना रद छद पर ।
सूर कहा न्योछावर करिये अपने लाल ललित नर ऊपर ।

—सूर-साहित्य, पृ. 128

या फिर,

मेरे कान्हू कमल-दल-जोवन ।
अबकि बेर बहुरि फिर आवहु कहा लगे जिय सोचन ।
यह लालसा होति जिय मेरे वैठी सोचत रह्यो,
गाइ चरावन कान्हू कुँवर सों कवहूँ भूलि न कह्यो ।
करत अभ्यास न बरजो कवहूँ अरु माखन की चोरी ।
अपने जियत नैन भरि देतो हरि हलधर की जोरी ।
दिवस चारि मिलि जाहु साँवरे कहियो यहै संदेसो,
अबकी बेर आनि मुख दीजै, मूर मिटाय अँदेसो ।

—सूर-साहित्य, पृ. 126

और कभी राधिका के हृदय में बैठकर अपनी व्याकुल वेदना व्यक्त कर दिया करता था :

आजु रैन नहि नीद परी ।
जागत गनत गगन के तारे रसना रटत गोविंद हरी ।
वह चितवन वह रथ ही बैठन जब अकूर की वाह गही ।
चिनवन रही ठगी-सी ठाढ़ी कहि न सकत कछु काम-दही ।
इतनी मन व्याकुल भयो सजनी आरज पंथहु ते बिडरी ।
सूरदास प्रभु जहाँ सिधारे कितिक दूर मथुरा नगरी ।

—सूर-साहित्य, पृ. 118

इतना विशाल लोकाचार का ज्ञान, इतनी मर्मभेदी प्रेम-कथाएँ, इतनी मोहक चितवनों का द्वन्द्व, इतना अद्भुत आत्म-निवेदन क्या सुनी-सुनायी बात है ? कविवर रवीन्द्रनाथ ने बंगाल के किसी पुराने वैष्णव कवि से जो बात पूछी थी, वह पूछने का लोभ क्या सूरदास के पाठकों को नहीं होता ?

“सच बताओ हे वैष्णव कवि, तुमने यह प्रेमचित्र कहाँ पाया था ? यह विरह-तप्त गान तुमने कहाँ सीखा था ? किसी आँखें देखकर राधिका की आँखें याद

आ गयी थी ? निर्जन वसन्त-रात्रि की मिलन-सीया पर किसने तुम्हें भुज-पाशों से बांध रखा था ; और अपने हृदय के अगाध समुद्र में भग्न रखा था ? इतनी प्रेम-कथा, राधिका की चित्त विदीर्ण कर देनेवाली तीव्र व्याकुलता तुमने किसके मुंह और किसकी आँखों से चुरा ली थी ? आज क्या इस संगीत पर उसका (कभी कुछ भी) अधिकार नहीं है ? क्या तुम उसी के नारी-हृदय की संचित भाषा से उसी को सदा के लिए बंचित कर दोगे ?”

—सूर-साहित्य, पृ. 79

पर किसी ने यह प्रश्न नहीं पूछा । सबने यह मानकर सन्तोष कर लिया कि सूरदास तो बस दिव्यदृष्टि-सम्पन्न लोकोत्तर प्रतिभा के धनी थे । उन्हें अपनी अस्-हायावस्था का कभी अहसास ही नहीं हुआ । इतना रूप, इतना रंग, इतने हाव-भाव, इतने कटाक्ष, इतने गतिशील अनुभाव, इतनी मोहक भाषा, ऐसा तन्मय भाव, इतनी चुहल, इतनी व्याजोक्तियाँ क्या बात-की-बात हैं ? अन्तरतर की निजी वेदना, आँखों का अभावजन्य दुःख, देखने की अपार लालसा और न देख सकने के क्षोभ का विकट द्वन्द्व क्या कभी इस अनोखे भक्त कवि के भावुक चित्त में टीस नहीं उत्पन्न करता ? मेरा मन कहता है कि अवश्य यह हृदयद्रावी विडम्बना सूरदास को व्याकुल कर जाती होगी । निरुपाय वे नहीं बने । सारी पीड़ा को हँसते-हँसते झेल गये । यह क्या समर्पित चित्त के लिए कम सन्तोष का विषम था कि आँखों को भगवान् ने अपने चरणों के नीचे डाल दिया ! दूसरे रूप को देखने का मार्ग ही बन्द कर दिया । लाज-संकोच तो आँखों के कारण ही पैदा होता है । वह रास्ता भगवान् ने बन्द कर दिया और अब हाज़त यह है कि कुछ भी मार्गने में संकोच नहीं । ठीठ तो उन्होंने ही बना दिया :

तुमही मौकी ढीठ कियो ।

नैन सदा चरननिःतर राखे मुख देखत न बियो ।

प्रभु मेरी तुम सकुच मिटाई, जोइ सोइ भांगत पेलि ।

भागौ चरन सरन वृंदावन, जहाँ करत नित केलि ।

—सूर-साहित्य, पृ. 79

श्याम और श्यामा का अद्भुत रास-वर्णन करना है । रूप का, रंग का, ताल का, लय का, शोभा और चारुता का, गतिशील चांचल्य का, नयनाभिराम चित्रण ! क्या यह सब आँखों के बिना हो सकता है ? शोभा के समुद्र में ज्वार आया हुआ है :

नृत्यत श्याम नाना रंग ।

मुकुटलटकनि, भ्रुकुटि-मटकनि, घरे नटवर अंग ।

चलत गति फटि कुनित फिकनि, घुंघरु झनकार ।

मनी हंस रसाल बानी, बरस-परस बिहार ॥

लसति कर पहुँची उपाजे, मुद्रिका अति जोति ।

भाव सौ भुज फिरत जबही, तबहि सोभा होति ॥

कवहुँ नृत्यत नारि-गति पर कवहुँ नृत्यत आपु ।
सूर के प्रभु रसिक के मनि, रच्यो रास प्रतापु ॥

—सूरसागर, 1074

गति सुखंग नृत्यति ब्रज-नारि ।

हाव भाव नैननि सैननि दै, रिझवति गिरिवर धारि ।
पग-पग पटकि भुजनि लटकावति, फूँदा करनि अनूप ।
चंचल चलत झूमका अंचल, अद्भुत है वह रूप ॥
दुरि निरखत अँग, रूप परसपर दोउ मनही-मन रीझत ।
हँसि-हँसि बदन बचन रस बरपत, अंग स्वेद जल भीजत ॥
बेनी छूटि लटं बगरानी, मुकुट लटकि लटकानी ।
फूल खसत सिर ते भये न्यारे, सुभग स्वाति-सुत मानो ॥
गान करति नागरि, रीझे पिय, लीन्ही अंकम लाइ ।
रस-वस हूँ लपटाइ रहे दोउ, सूर सखी बलि जाइ ॥

—सूरसागर, 1675

सूरदास यह सोचकर एक क्षण के लिए सिधिल हो जाते हैं। 'हाय प्रभु, कैसे वर्णन करूँ ? कर भी दूँ तो कौन मानेगा ? जिसे आँख ही नहीं उसके वर्णन का क्या विश्वास ? दयानिधान, वर्णन तो करूँगा ही; पर यह बार-बार माँगना चाहता हूँ कि फिर नरदेह दो, फिर मनुष्य के रूप में जन्म दो — ऐसे मनुष्य के रूप में जिसके दो नयन बने रहें !'

नयन-वंचित सूर की यह बड़ी ही कातर प्रार्थना है। मनुष्य का जन्म पाकर भी आँखों का अभाव ! इस विकट विडम्बना से उबार देता प्रभु !

रास-रस रीति नहिं वरनि आवै ।

कहाँ वैसी बुद्धि, कहाँ वह मन लहो, कहाँ यह चित्त जिय भ्रम भुलावै ।
जो कहो, कौन मानै, जो निगम-अगम-कृपा विनु नही या रसहिं पावै ।
भाव सो भजै, विनु भाव में यह नही भाव ही माहि ध्यानिहि बसावै ।
यहै निज मंत्र, यहै ज्ञान यहै ध्यान है, दरस-द्वेषति भजन-सार गावै ।
यहै माँगौ बार-बार प्रभु सूर के, नैन दोउ रहें, नर-देह पावै ।

—सूरसागर, 1624

चकितकारी रूप का, चटकीली वर्णच्छटा का, जगमगाते आभूषणों का, रग-विरंगे रत्नजटित लहंगों का, लहराती किनारीवाली साड़ियों का और उनके भीतर झाँकनेवाली कसी चटकदार अंगियों का बखान करना है और आँखें नदारद ! हाय रे विडम्बना !

सूरदास यही थोड़ा रुककर तुरन्त सम्मत्त जाते हैं और फिर रूप और शोभा के गतिमान संचरण में अपने को निमग्न कर देते हैं। कसक रह-रहकर उठती अवश्य है। कभी-कभी किसी गोपी के माध्यम से क्षण-भर की हृदय के भीतर छिपी-दारुण वेदना ऊपर आ ही जाती है !

आ गयी थी ? निजेंत यस्तन्त-रात्रि की मिलन-शैया पर किसने तुम्हें भुज-पाशों से बांध रखा था ; और अपने हृदय के अगाध समुद्र में मग्न रखा था ? इतनी प्रेम-कथा, राधिका की चित्त विदीर्ण कर देनेवाली तीव्र व्याकुलता तुमने किसके मुँह और किसकी आँखों से चुरा ली थी ? आज क्या इस संगीत पर उसका (कभी कुछ भी) अधिकार नहीं है ? क्या तुम उसी के नारी-हृदय की संचित भाषा से उसी को सदा के लिए वंचित कर दोगे ?”

—मूर-साहित्य, पृ. 79

पर किसी ने यह प्रश्न नहीं पूछा । सबने यह मानकर सन्तोष कर लिया कि मूरदास तो बग दिव्यदृष्टि-सम्पन्न तो सौत्तर प्रतिभा के धनी थे । उन्हें अपनी अत-हायायस्या का कभी अहसास ही नहीं हुआ । इतना रूप, इतना रंग, इतने हाव-भाव, इतने कटाक्ष, इतने गतिशील अनुभाव, इतनी मोहक भाषा, ऐसा तन्मय भाव, इतनी चुहल, इतनी व्याजोक्तिर्मा क्या बात-बी-बात हैं ? अन्तरतर की निजी वेदना, आँखों का अभावजन्य दुःख, देखने की अपार लालसा और न देख सकने के शोभ का विकट द्वन्द्व क्या कभी इस अनोखे भवत कवि के भावुक चित्त में टीस नहीं उत्पन्न करता ? मेरा मन कहता है कि अग्रय यह हृदयद्रावी विडम्बना मूरदास को व्याकुल कर जाती होगी । निरुपम वे नहीं बने । सारी पीड़ा को हँसते-हँसते झेल गये । यह क्या समर्पित चित्त के लिए कम सन्तोष का विषय था कि आँखों को भगवान् ने अपने चरणों के नीचे डाल दिया ! दूसरे रूप को देखने का मार्ग ही बन्द कर दिया । लाज-संकोच तो आँखों के कारण ही पैदा होता है । वह रास्ता भगवान् ने बन्द कर दिया और अब हालत यह है कि कुछ भी माँगने में संकोच नहीं । ढीठ तो उन्होंने ही बना दिया :

तुमही मौकों ढीठ कियो ।

नैन सदा चरननिहार राखे मुख देखत न कियो ।

प्रभु मेरी तुम सकुच मिटाई, जोइ सोइ माँगत पेलि ।

माँगों चरन सरन वृंदावन, जहाँ करत नित केलि ।

—मूर-साहित्य, पृ. 79

श्याम और श्यामा का अद्भुत रास-वर्णन करना है । रूप का, रंग का, ताल का, लय का, शोभा और चारुता का, गतिशील चंचल्य का, नयनाभिराम चित्रण ! क्या यह सब आँखों के बिना हो सकता है ? शोभा के समुद्र में ज्वार आया हुआ है :

नृत्यत स्याम नाना रंग ।

भुकुटलटकनि, भूकुटि-मटकनि, धरे नटवर अंग ।

चलत गति कटि कुनित किकनि, धुंधल क्षनकार ।

मनो हंस रसाल वानी, अरस-परस बिहार ॥

लसति कर पहुँची उपाजे, मुद्रिका अति जोति ।

भाव सौं भुज फिरत जबही, तयोह सोभा होति ॥

कवहुँ नृत्यत नारि-गति पर कवहुँ नृत्यत आपु ।
सूर के प्रभु रसिक के मनि, रच्यौ रास प्रतापु ॥

—सूरसागर, 1074

गति मुद्यंग नृत्यति ब्रज-नारि ।
हाव भाव नैननि सैननि दै, रिझवति गिरिवर धारि ।
पग-पग पटक भुजनि लटकावति, फूँदा करनि अनूप ।
चंचल चलत झूमका अचल, अद्भुत है वह रूप ॥
दुरि निरखत अँग, रूप परसपर दोउ मनही-मन रीझत ।
हँसि-हँसि बदन-वचन रस बरपत, अंग स्वेद जल भीजत ॥
बेनी छूटि लटे बगरानी, मुकुट लटकि लटकानी ।
फूल खसत सिर ते भये न्यारे, सुभग स्वाति-सुत मानी ॥
गान करति नागरि, रीझै पिय, लीन्ही अंकम लाइ ।
रस-वस ह्वै लपटाइ रहे दोउ, सूर सखी बलि जाइ ॥

—सूरसागर, 1675

सूरदास यह सोचकर एक क्षण के लिए सिधित हो जाते हैं। 'हाय प्रभु, कैसे वर्णन कहूँ ? कर भी दूँ तो कौन मानेगा ? जिसे आँख ही नहीं उसके वर्णन का क्या विश्वास ? दयानिधान, वर्णन तो कहूँगा ही ; पर यह बार-बार माँगना चाहता हूँ कि फिर नरदेह दो, फिर मनुष्य के रूप में जन्म दो—ऐसे मनुष्य के रूप में जिसके दो नयन बने रहें !'

नयन-वंचित सूर की यह बड़ी ही कातर प्रार्थना है। मनुष्य का जन्म पाकर भी आँखों का अभाव ! इस विकट विडम्बना से उबार देना प्रभु !

रास-रस रीति नहि बरनि आवै ।

कहाँ वैसी बुद्धि, कहाँ वह मन लहो, कहाँ यह चित्त जिय भ्रम मुलावै ।

जो कहौ, कौन मानै, जो निगम-अगम-कृपा विनु नही या रसहि पावै ।

भाव सो भजै, विनु भाव मे यह नही भाव हो माहि ध्यानहि वसावै ।

यहै निज मंत्र, यहै ज्ञान यहै ध्यान है, दरस-दंपति भजन-सार गाऊँ ।

यहै माँगौ बार-बार प्रभु सूर के, नैन दोउ रहे, नर-देह पाऊँ ।

—सूरसागर, 1624

चकितकारी रूप का, चटकीली वर्णच्छटा का, जगमगाते आभूषणों का, रंग-विरंगी रत्नजटित लहंगों का, लहराती किनारीवाली साड़ियों का और उनके भीतर झाँकनेवाली कसी चटकदार अंगियों का वखान करना है और आँखें नदारद ! हाय रे विडम्बना !

सूरदास यही थोड़ा रुककर तुरन्त सम्मल जाते हैं और फिर रूप और शोभा के गतिमान संचरण में अपने को निमग्न कर देते हैं। कसक रह-रहकर उठती अवदय है। कभी-कभी किसी गोपी के माध्यम से क्षण-भर को हृदय के भीतर छिपी दारुण वेदना ऊपर आ ही जाती है !

सुन री सखी बचन इक मोसी ।

रोम-रोम प्रति लोचन चाहति द्वै सावित है तो सौ ।

मे विधना सो कहौ कछु नहि, नित प्रति निमि को कोसौ ।

येऊ जे नीके द्वै रहते निरसति रहती हौ सौ ।

—मूरसागर, 2447

इस पद में भी मूरदास की अपनी क्षीण दृष्टि की व्यथा ही सुनायी देती है ।

कई पदों में मूर की यह व्याकुलता फूट पड़ी है । ऐसा जान पड़ता है कि मूरदास के दैन्य-भाववाले पद ही मुरझात रह पाये । एक पद ऐसा मिलता है जिससे लगता है कि उनकी आँखें धीरे-धीरे खराब हुई थी । इस पद में उन्होंने बताया है कि उनकी एक ही आँख बची है और उसमें भी पूरी ज्योति नहीं है :

अब हो माया हाथ बिकानी ।

परबस भयो पमू ज्यो रजु-यस, भज्यो न श्रीपति रानी ।

हिंसा-मद-ममता-रस भूल्यो, आसा हो लपटानी ॥

याहो करत अधोन भयो हो, निद्रा अति न अघानी ।

अपने ही अज्ञान तिमिर में, विसर्यो परम ठिकानी ।

मूरदास की एक आँख है, ताहू में कछु कानी ।

—मूरसागर, 47

ऐसा लगता है कि यह पद महाप्रभु कृतभाचार्य से मिलने के पहले का लिखा हुआ है । इसमें वर्तमान काल की क्रिया का प्रयोग है । महाप्रभु ने उन्हें 'आँधरा' ही देखा था, उसके पूर्व उन ही आँखें किसी कारणवश नष्ट हो रही थी, पूरी तरह नहीं गयी थी और तब भी उनका नाम 'मूरदास' ही था । जल्दी ही उनकी यह दूसरी आँख भी नहीं रही । शायद उसी समय उन्होंने यह पद लिखा हो कि प्रिय तो निस्सन्देह महादानी है, पर कुना उन्ही पर करते हो जिनने पहले की कुछ पहचान हो, बिचारे मूरदास का कौन निहोरा है, उसके तो आँख भी नहीं है :

कहावत ऐसे त्यागी दानि ।

चारि पदारथ दिये सुदामहि अरु गुरु के सुत आनि ।

रावन के दम भस्तक छेदे, सर गहि सारंग-पानि ।

लंका दई विभीषण जन को, पूरवली पहिचानि ।

विप्र सुदामा कियो अजाची, प्रीति पुरातन जानि ।

मूरदास सो कहा निहोरो नैननि हूँ को हानि । —मूरसागर, 135

पता नहीं यह नाम माता-पिता का दिया हुआ था या तोक-प्रदत्त था । लेकिन जिस बहादुरी से कवि ने अपनी समूची दुर्बलता और साधनहीनता को दबाया और पूरे वाक्-काय और मन को वतपूर्वक भगवद्भक्ति की ओर मोड़ दिया था वह उन्हें 'मूर' (धूर) नाम का सच्चा अधिकारी सिद्ध करता है । उनके पूर्ववर्ती भक्त कवियों ने भक्त का एक आदर्श 'मूर' या धूर को माना था । कबीर ने तो 'मूरतन' (धूरत्व) की महिमा का नाना भाव से बखान किया है । वही सच्चा मूर है जो

इन्द्रियों में जूझना हुआ मन को काबू में करके परमप्रेमिक भगवान् को सर्वस्व उलीनकर दे देना है :

पूर्ण पद्या न छूटियो गुणि रे जीव अवूझ ।
कबीर मरि मैदान में करि इद्रियाँ मूँ झूझ ॥
कबीर मोई मूरिवाँ मन सँ मोई झूझ ।
पच पयादा पाड़िले दूरि करं मय दूझ ॥
कबीर मेटे संसा को नही, हरि रंग लाता हेत ।
काम क्रोध मूँ झूझणा, चीडे मार्या सेत ॥
कायर बहुत पसावही, वहकि न बोनीं सूर ।
काम परा ही जाणियै, निसके मुख पै नूर ॥

सूरदास निरसन्देह ऐसे ही 'सूर' थे। अपने अन्तर्जगत् के द्वंद्वों से जूझकर ही वे विजयी हुए थे। अपने परम आराध्य को उन्होंने सच्चे सूर (धूर) की ही भाँति वरण किया था। कबीर ने भक्त के लिए जिस प्रकार के सूर को आदर्श माना था वे वैसे ही थे।

अब तो जुझन ही बरो, मुडि चार्या घर दूर ।

तिर साहिब को सौपता सोच न मीजै सूर ॥

अनुमान किया जा सकता है कि कबीर आदि महान् सन्तों के प्रभाव से जन-साधारण में उत्कृष्ट और जितेन्द्रिय भक्त के लिए उसी प्रकार 'सूर' शब्द प्रचलित हो गया होगा जिस प्रकार परवर्ती काल में वशी औरज्ञानी ध्विज को 'स्वामी' कहना रूढ़ हो गया। 'सूर' कदाचित् लोह-प्रदत्त नाम ही हो। दास वैष्णव भाव का सूचक है।

ऐसा लगता है कि विरक्त होने से पहले वे समृद्ध गृहस्थ-जीवन बिता चुके थे। उस जीवन के अनुभव वे भूले नहीं थे। 'सूरसागर' के आरम्भिक पदों से भी ध्वनित होता है कि कुछ समय तो वे सुखी गृहस्थी थे। उनके भी 'सुत-सतान स्वजन घनिता रति धन समान उनई' थी (पद 50)। तुलसीदास की तरह 'कूकर टूकर लागि ललाई' वाली स्थिति नहीं थी। पर न जाने क्या ऐसा घटित हुआ, बीच में कौन-सी ऐसी दुर्भाग्य की आंधी आयी कि वे विरक्त हो गये। वे आँख रहते ही—कम-से-कम एक आँख रहते ही—सब-कुछ छोड़-छाड़कर निकल पड़े। वे कभी-कभी इस सोच में पड़ अवश्य जाते रहे होंगे कि क्या-का-क्या हो गया, क्या योजना बनायी और क्या बन गया।

द्वै मैं एकी ती न भई ।

ना हरि भज्यो, न गृह मुख पायो, ब्या विहाइ गई ।

ठानी हुती और कछु मन मैं, औरै आनि ठई ।

अविगत-मति कछु समुझ परत नहि, जो कछु करत दई ।

सुन-सनेह-तिय सकल जुटैव मिति, निसि-निदिन होत छई ।

पद-नख-चंद चकोर विमुख मन, खात अंगार मई ।

विषय-विकार-दवानल उपजी, मोह-वयारि लई ।
 भ्रमत-भ्रमत बहुते दुख पायो, अजहूँ न टैव गई ।
 होत कहा अबके पछिताएँ, बहुत वेर बितई ।
 सूरदास सेये न कृपानिधि, जो सुख सकल मई ।

लगता है किसी महामारी से सारा परिवार नष्ट हो गया । आँखों पर उसी ने अपना दुःप्रभाव छोड़ा होगा । बहुत बड़ा आघात लगा होगा इस महान् भावुक कवि की । सारा खेल बिगड़ गया था । सिवा भगवान् की शरण के कोई रास्ता नहीं था । वही शरण उन्होंने गही :

कौन सुनै यह बात हमारी ?
 समरथ और न देखो तुम विनु, कासी बिथा कहीं बनवारी ?
 तुम अबिगत, अनाथ के स्वामी, दीन-दयाल, निकुंज-बिहारी ।
 सदा सहाइ करी दासनि की, जो उर धरी सोइ प्रतिपारी ।
 अब किंह सरन जाउँ जादौपति, राखु लेहु बलि, त्रास निवारी ।
 सूरदास चरनि की बलि-बलि, कौन खता तँ कृपा बिसारी ।

—सूरसागर, 160

जैसे राखों तैसे रहों ।
 जानत हौ दुख-सुख सब जन कै, मुख करि कहा कही ?
 कबहुँक भोजन सहौ कृपानिधि, कबहुँक भूल सहौ ।
 कबहुँक चढ़ौ तुरंग, महा गज, कबहुँक भार बहौ ।
 कमल-नयन घनस्याम मनोहर, अनुचर भयो रहौ ।
 सूरदास-प्रभु भक्त कृपानिधि, तुम्हरे चरन गहौ ।

—सूरसागर, 161

परन्तु पूर्वजीवन के समृद्ध अनुभव बने रहे । लोक-जीवन को उन्होंने सरस जीवन्त रूप में देखा था । नानाप्रकार के व्यंजन, अनेक प्रकार के आभूषण, अनेक प्रकार के व्रत-उपवास, तीज-त्योहार, खेल-कूद, मेला-बाजार, होली-दीवाली, चारण भाट, पण्डा-पुरोहित, विसातिन-पनिहारिन, शादी-व्याह सब उनके देखे और जाने हुए थे । लोक-जीवन को गोपी-गोपाल-लीला के बहाने उन्होंने अत्यन्त जीवन्त रूप में उजागर किया । संगीत की बारीकियों के वे समझदार थे, नृत्य की चटुल मंगिमाओं का प्रत्यक्ष-दृष्ट चित्र-सा आँक सकते थे । हास-परिहास और बोली-ठिठोली के भी वे उस्ताद लगते हैं । अनेक प्रकार के उन अन्धविश्वासों को, जो उन दिनों लोक-जीवन का नियमन करते थे, वे सरस-मनोहर बनाकर प्रस्तुत करने की असाधारण क्षमता रखते थे । मध्यकालीन ब्रज के लोक-जीवन को, उसके सारे गुण-दोषों के साथ, उन्होंने प्राणवन्त बना दिया है । यह निपुण निरीक्षण का ही नहीं, स्वयं भोगे हुए सत्य का प्रत्यक्ष रूप है । समूचा लोक-जीवन गोपियों और ग्वालों के गाय गरम रूप में प्रत्यक्ष हो उठा है । सूरदास विरक्त होकर भी अपनी समृद्ध अनुभूतियों को भूले नहीं थे । उन्होंने उसे भगवान् श्रीकृष्ण को समर्पित

कर दिया, प्राण ढालकर, समूचा आपा निचोड़कर, उन्होंने परमाराध्य को सौंप दिया। सूर के श्रीकृष्ण लोक-जीवन में घुलमिल कर तद्रूप बन गये।

सूरदास ने सारी व्याकुलता, अशेष उल्लास और समूची अनुभूति ब्रजराज श्रीकृष्ण को समर्पित कर दी। लोक-जीवन का जो कुछ सुन्दर है, जो कुछ उदात्त है, जो कुछ महनीय है, वह श्रीकृष्ण को समर्पित होकर घन्य हो उठा। परन्तु यह क्षेत्र सीमित था। 'सूरसागर' में जहाँ पशुपालक समाज का सादा जीवन जीवन्त हो उठा है, वही कृषक-जीवन की गतिविधियों का बहुत कम—नहीं के बराबर—चित्रण है। युद्ध की तो थोड़ी चर्चा आ जाती है। किसी-किसी रूपक में उस समय के सरकारी कारिन्दों की—पटवारी, लिखतदार, मुसाहिब, अमीन, मुहरिर आदि की—चर्चा है जो अवश्य ही कृषि-जीवन से सम्बद्ध थे, परन्तु सेती के बारे में विशेष कुछ नहीं है। वैसे उन्हें बस्त्रों की असाधारण जानकारी थी—तिपार का लहंगा, पचरंग साडी, कटावदार और जड़ाऊ अँगिया, कुसुम्भी सारी, झूमक सारी, सेत-पीत चूनरी, पाटाम्बर, नीलाम्बर और पाग, अँगरखा आदि विविध वस्त्रों का केवल उल्लेख ही नहीं है, बल्कि इस प्रकार काव्य में उन्हें गूँथा गया है कि विविध रंगों का अद्भुत सामंजस्य पारसी को चकित कर देता है। फिर तेल, उबटन, बिन्दी, महावर, गहने आदि, जो प्रधानतः कृषि-जीवी समाज में बहुत समादृत थे, खूब मनोरम होकर उभरे हैं। लेकिन प्रधान रूप से गोपालक समाज के जीवन को ही उजागर किया गया है; हल, बैल, कुदातवासी जीवनचर्या छूट ही गयी है। यही स्वाभाविक था।

सबसे अधिक अद्भुत शक्ति-सम्पन्न था वह अन्ध गायक जिसने अपने-आप को ही उलीककर ब्रजराज को दे दिया था। कुछ भी उसने बचाकर रस नहीं लिया—महादानी।

[भारतीय भाषा केन्द्र, जवाहरलाल नेहरू विश्वविद्यालय,
दिल्ली में पठित भाषण, 29 मार्च, 1978]

भावैकरसं मनःस्थितम्

लीला-मान के प्रसंग में किसी नवीनता का सन्धान आवश्यक नहीं है। भारतीय कवियों ने ज्ञात और अति-परिचित कथानक के द्वारा ही काव्य, नाटक आदि में रस-सृष्टि की है। रस किसी भावी घटना के लिए औत्सुक्य की अपेक्षा नहीं रखता। ज्ञात कथानक में भावी घटना के लिए औत्सुक्य की सम्भावना होती ही नहीं। फिर

भी भारतीय साहित्य का अधिकांश महाभारत और रामायण की ज्ञात कथाओं पर आधारित है। कहा जाता है कि भारत का पुराना (और बहुत हद तक नया भी) साहित्य का अधिकांशतः 'महाभारत' और 'रामायण' की कथा पर ही लिखा गया है। उत्तर-मध्यकाव्य में 'भागवत' ने यह प्रेरणा दी है। यहाँ घटना के लिए पाठक या दर्शक साँस रोके नहीं बैठा रहता। वह तो मालूम होती है। ज्ञात घटनाओं और तत्तुर्प्रधिक ज्ञात पात्रों के अनुभाव और संचारी भाव के वैचित्र्य, पद-संघटना से उत्पादित ध्वनि-योजना, छन्दों की गतिशीलता से उत्पन्न लय संगति और शब्द और अर्थ की परस्पर स्पर्द्धां चारुता के विन्यास से कवि उस 'रस' की व्यंजना करता है जो इन बातों की सम्मिलित संघटना का स्फुरित रूप है। वह कहा नहीं जाता, अनुभव किया जाता है। यह सूक्ष्म नहीं, संवेद्य होता है। कवि की विशेषता नयी घटनाओं की कल्पना में नहीं, पुराने ज्ञात तथ्यों की उस नयी उपस्थापना में होती है जो 'रस' की अभिव्यक्ति कर सके। मूरदास ने 'भागवत' की अत्यन्त परिचित कथा के उन प्रसंगों को चुना है जो सहृदय के हृदय को छूती है। 'मूरसागर' कोई सुनियोजित कथा नहीं है; यद्यपि उसकी संघटना महाकाव्यात्मक है, पर उसके प्रेरक भाव गीतिकाव्यात्मक हैं। श्रीकृष्ण की गीताओं की आधार बनाकर महाकाव्य लिखने के प्रयास भी किये गये हैं; पर बहुत सफल नहीं हुए हैं। गोपियाँ, यशोदा और राधा—ये चरित्र ही गीतिकाव्यात्मक हैं। भगवान् के मधुर रूप और उनकी मधुर लीलाओं का वर्णन वे अत्यन्त सहजभाव से करते हैं। यह माधुरी चार श्रेणी की बतायी गयी है : ऐश्वर्य-माधुरी, कीड़ा-माधुरी, वेणु-माधुरी और विग्रह-माधुरी अर्थात् रूप-माधुरी।

ऐश्वर्य-माधुरी में भगवान् के प्रभु रूप अर्थात् सबकुछ करने के अपार ऐश्वर्य की माधुरी का वर्णन होता है। यह भी मूरदास को प्रिय है, पर मन उनका बाकी तीन माधुरियों में ही रमता है। उनके वर्णन के साधन हैं : शब्दों की निपुण योजना, छन्द का उच्छल वेग, मनीभावों का जीवन्त उपस्थापन और सम्पूर्ण रूप से आत्म-विह्वल भाव।

ससार के थोड़े ही कवि इस दिशा में मूरदास की तुलना में रखे जा सकते हैं। रूप का, रंग का, आकृति का, ऐसा सुलभ रूप काव्य की दुनिया में कम ही उपलब्ध होता है। दृग्विम्बों के निर्माण में मूरदास बेजोड़ है। परन्तु रूप या विग्रह में वे केवल श्रीकृष्ण तक ही सीमित नहीं रहते। राधा का, गोपियों का, बाल बालों का, कुँजों का, ऋतुप्रवर्तक चिह्नों का उन्होंने जमके वर्णन किया है। पर इससे भी अधिक उनका मन श्रुतिविम्बों के निर्माण में लगता है। बहाना है वेणुनिनाद—मुरली की चमरकारी ध्वनि !

बेधक है मुरली की यह तान। बेध डालती है मन और प्राण को। फिर भी राधा सुनना चाहती है। वजाने दे प्यारी सखी, सुन रही रही है उसमें राधा-राधा की ही रट है :

मुरली स्याम बजावन दै री ।

सवननि सुधा पिवति काहे नहिं इहि तू जनि वरजै री ।

सुनति नही वह कहति कहा है राधा-राधा नाम ।

तुम जानति हरि भूलि गये मोहिं तुम एकै पतिवाम ।

सो, मुरली मे राधा वा नाम ही व्याकुल स्वर मे बजता रहता है :

जब-जब मुरली कान्ह बजावत

तब-तब राधा नाम उचारत बारंबार रिझावत ।

तुम रमनी वह रमन तुम्हारे वैसे हि मोहि जनावत ।

मुरली भई सौत जो मेरी तेरो टहल करावत ।

वह दासी तुम हरि अधांगिनि यह मेरो मन आवत ।

सूर प्रगट ताही सो कहि कहि तुम को स्याम युसावत ॥

और सूरदास का हृदय इस कलध्वनि को सुनने के लिए व्याकुल हो उठता है ।

श्रीकृष्ण के सखाओ के माध्यम से वे स्वयं चीत्कार कर उठते हैं .

छबीले मुरली नंकु बजाउ ।

बलि बलि जात सखा यह कहि कहि अधर सुधारस प्याउ ।

दुर्लभ जनम लहय वृन्दावन दुर्लभ प्रेम तरंग ।

ना जानिए बहुरि कय ह्वै है स्याम निहारो सग ।

शब्दों की अपूर्व धिन्याम-चातुरी के साथ चित्त का परिपूर्ण समर्पण किस सहज मंगिमा मे अभिव्यक्त हुआ है ! भक्त का कातर हृदय कितने प्रभावशाली ढंग से अभिव्यक्त हो गया है ! यही कातर अभिलाषा 'सूरसागर' का मुख्य केन्द्रबिन्दु है ।

रूपमाधुरी मे सूरदास का मन बहुत रमता है । अपार रूप-समुद्र का क्या दो आँखों से पार पाया जा सकता है ? उन्ही की कृपा प्राप्त हो तभी यह सम्भव है :

द्वै लोचन तुम्हरे द्वै मेरे ।

तुम प्रति अंग विलोकन कीन्हे, मै भई मगन एक अंग हेरें ।

अपनो-अपनो भाग सखी री, तुम तन्मय मैं कहूँ न मेरें ।

स्याम रूप अवगाह सिधु ते, पार होत चढ़ि डोंगनि केरें ।

सूरदास तैसे ये लोचन कृपा जहाज बिना क्यों पेरे ।

आँखें बार-बार देखती है । पलक झपटे ही शोभा और की ओर हो जाती है; भाव नवीन हो जाते हैं—'क्षण-क्षण यन्वतामुपैति'

पुनि लोचन ठहराइ निहारति निमिष मेलि वह छबि अनुमानों ।

और भाव और कुछ शोभा कहो सखी कैसे उर आनीं ।

छिनु छिनु अंग छबि अगनित पुनि देखों फिरि के हठ ठानीं ।

सूरदास स्वामी की महिमा कैसे रमना एक बखानो ।

भ्रज-ललनाएँ थकित हो जाती हैं । वनमाला धारण किये जब स्याममुन्दर वन से सीटते हैं तो वे तन-मन निछावर कर देती हैं :

राजत री वनमाल गये हरि आवत वन तें ।

सूरदास प्रभु की छवि ब्रजललना निरखि

थकित तन मन निछावर करे आनन्द बहुतन तें ॥

उस नटवर वेश की बलिहारी जिसकी शोभा के सामने कामदेव भी विवश हो जाता है :

नटवर वेप धरे नदनन्दन निरखि विवश भयो काम

उर वनमाल चरन पंकज लौ नील जलद तनु स्याम ।

अद्भुत है वह रूप, अद्भुत है उसकी शोभा—सुखद, शामक मदनमोहन :

फिरत बननि वृन्दावन वंसीवट, सकेतवट,

नागर कटि काछे खोरि केसरि की किए ।

पीतवसन चदन तिलक मोर मुकुट कुंडल झलक

स्याम धनु तुरग छलक, यह छवि तन लिये ।

तनु त्रिभग सुभग अग निरखि लाजत रति अनंग

ग्वाल बाल लिये संग प्रमुदित सब हिये ।

सूर स्याम अति सुजान मुरली धुनि बरत गान ।

कहते हैं आध्यात्मिक ऊँचाई का अन्दाजा श्रुति-विम्बों से लगता है। अत्यन्त निचले स्तर के विलासी कवि गन्ध-विम्बों की प्रचुरता की ओर जाते हैं। फिर स्पर्श-विम्बों का स्तर थोड़ी ओर ऊँचाई की अपेक्षा रखता है। चाक्षुष-विम्ब उससे भी अधिक ऊँचाई की अपेक्षा रखता है। श्रुति-विम्बों की ओर झुकनेवाले कवि अधिक आध्यात्मिक होते हैं। पर मानस-विम्ब तो बहुत विरले कवियों के घस की बात होती है।

भक्ति-सम्प्रदाय में 'भावैकरस' (भाव ही एकमात्र रसवाले) चित्त की महिमा बहुत पुरानी बात है। कालिदास ने पार्वती के मुख से ब्रह्मचारी वेशधारी शिव के प्रति कहलवाया है कि तुम अच्छा समझो या बुरा, मेरा मन तो 'भावैकरस' हो गया है—'ममात्र भावैकरस मन. स्थितम्'। भक्त जनो में यह भावैकरस चित्त नाना प्रकार से प्रकट हुआ है। पर इसका अत्यन्त निखरा हुआ रूप उत्तर मध्य-काल के भक्ति-साहित्य में दिव्यायी देता है। भक्त चाहे निर्गुणमार्गी हो या सगुणमार्गी, रामाश्रयी हो या कृष्णाश्रयी, भाव की साधना सर्वत्र दिखायी देती है। निर्गुणमार्गी भक्तों ने भी परमप्रेमान् के प्रति अपना प्रेम अत्यन्त शक्तिशाली भाषा में अभिव्यक्त किया है। निर्गुणमार्गी भक्त भी कान्ताभाव की प्रेम-साधना में उसी प्रकार रमे हैं जिस प्रकार सगुणमार्गी भक्त। फिर भी दोनों में अन्तर भी है।

इस अन्तर को समझ लेना आवश्यक है। निर्गुणमार्गी भक्तों की याणियों से भी स्पष्ट है कि भगवान् के प्रति सच्चे प्रेम से सच्ची व्याकुलता उत्पन्न होती है। जिसे सच्ची व्याकुलता प्राप्त है, वह विधि-निषेध के बन्धन में नहीं बंधा रहता। लोह-ताज और शास्त्र के प्रति निष्ठा भी उसे अपने मार्ग से विचलित नहीं कर सकती। सहज साधक के लिए यह प्रेम ही बड़ी चीज है। किसी प्रकार का ऊँची

दिखावा, मानसिक संकोच, प्रयत्न में क्षिप्तक और उपलब्धि में हिचक इस सच्चे प्रेमिकको परिपूर्ण आत्मसमर्पणके मार्ग से विचलित नहीं कर सकते। वह सती भी क्या जो लाज से चिता पर न चढ़ सके :

विरहिनी थी तो क्यों रही, जली न पिय के नालि।

रहु-रहु मुगुध गहेलडी, प्रेम न लाजूं मारि ॥—कवीर

जिसके चित्त में प्रेमोदयजन्य व्याकुलता आ जाती है उसका होना सार्थक हो जाता है। मनुष्य का होना, उसकी सत्ता, यही तो भाव है—भाव अर्थात् होना। भावों के आधार पर ही मनुष्य जीता है। भाव की चरितार्थता, जैसा कि पहले ही बताया गया है, किसी के लिए होने में है। जो 'होना' केवल होने के लिए है, केवल सत्ता-मात्र है, जो दलित द्राक्षा की तरह निचोड़कर अपने-आपको किसी के धरणों में पूर्ण रूप से समर्पित कर देने के लिए व्याकुल नहीं है, उसका होना व्यर्थ ही है। उससे तो न होना अच्छा :

कैं विरहिनि कूं भीच दे, कैं आपा दिखराइ।

आठ पहर का दाक्षणा, मोपै सहा न जाइ ॥—कवीर

सगुणमार्गी भक्तों ने इस प्रेम-साधना को एक दूसरा ही रूप दिया है। मूल तत्त्व यहाँ भी वही है—भगवान् की लीला। भगवान् केवल सत्तामय या केवल चिन्मय नहीं है। चिन्मय रूप उसका एक अंग है। इसी चिन्मय रूप को ब्रह्म कहते हैं। इसके अतिरिक्त भगवान् का एक और रूप है जो उसका ऐश्वर्यमय रूप है। इस ऐश्वर्यमय रूप को तत्त्ववेत्ता लोग परमात्मा कहते हैं। परन्तु भगवान् का जो पूर्ण रूप है वह प्रेममय है। यही भगवान् पृथ्वी पर अवतार ग्रहण किया करता है। 'श्रीमद्भगवद्गीता' में साधुओं की रक्षा, दुष्टों का विनाश और धर्म की स्थापना को अवतार के हेतु कहा गया है। जो लोग भगवान् के अवतार में विश्वास करते हैं (और सगुणमार्गी भक्त ऐसे ही लोगों में होते हैं), उनका दृढ़ विश्वास होता है कि इन तीन उद्देश्यों से भगवान् प्रत्येक युग में सम्भूत होते हैं। 'सम्भूत' शब्द का तात्पर्य यह है कि उनका सन्मय, चिन्मय और आनन्दमय रूप ठोस इन्द्रिय-ग्राह्य रूप को ग्रहण करता है। मध्यकाल में इन तीन उद्देश्यों के अतिरिक्त एक और उद्देश्य भी स्वीकार किया गया था। वह है अपनी लीला-कीर्ति का विस्तार करके भक्तों पर अनुग्रह करने की इच्छा—'स्व-लीला कीर्ति विस्ताराद् भक्तेष्वनुजि-घृक्षया'—अर्थात् भगवान् अपनी लीला और कीर्ति का विस्तार करके भक्तों पर अनुग्रह करते हैं। इसीलिए इस प्रकार के अवतारों को लीला-वपु कहते हैं। लीला का कोई और प्रयोजन नहीं; लीला ही उसका प्रयोजन है। इसी लीला के द्वारा भगवान् भक्तों पर अनुग्रह किया करते हैं।

बताया गया है कि नियमित साधना और गुरु की कृपा से साधक जब अपनी प्रकृति पहचान लेता है, तब वह सहज ही अपने भाव (एक भाव) को पकड़ने लगता है। वस्तु-जगत् में यदि उन भावों को स्थूल विषयेच्छा के साथ मिलाया जाय, तो कदाचित् वे अच्छे नहीं माने जायेंगे। किन्तु भाव-जगत् में इस पर कोई

प्रतिबन्ध नहीं होता। सांसारिक विधि-निषेध बाह्य-जगत् की दृष्टि में रखकर बनाये गये हैं। इन विधि-निषेधों की व्यवस्था करनेवाले धर्मशास्त्र वस्तु-जगत् की उपरली सतह की व्यवस्था को ही दृष्टि में रखकर नियमों का प्रवर्तन करते रहते हैं। परन्तु गहराई में जाने पर उनके ऊपर विधि-निषेधों और उनके ऊपर आधारित नैतिकता का कोई विशेष मूल्य नहीं है। जड़ वस्तुएँ काल और देश दोनों की सीमाओं से बंधी रहती हैं। उनका संग्रह करने से उनके जीर्ण और नष्ट होने का भय बना रहता है और स्थान की कमी भी मालूम पड़ती है। परन्तु भाव-जगत् की वस्तुएँ इस प्रकार की सीमाओं से बंधी नहीं होती। इसीलिए उनमें नैतिकता का वह मानदण्ड निर्णायक नहीं हो सकता है जो वस्तु-जगत् में प्रचलित है। साधक की प्रकृति यदि ऐसी हुई, जो वस्तु-जगत् में घृणित और निषिद्ध मालूम पड़ती है, तो भी उसे अपने को छिपाना नहीं चाहिए; क्योंकि इस जगत् की सबसे बड़ी विपत्ति अपने को छिपाने में अथवा गलत समझने में ही है। इसलिए सावधानी से साधक का अपनी यथार्थ प्रकृति को पहचान लेना बहुत आवश्यक है। दुराव-छिपाव इस क्षेत्र में अनावश्यक भी है और भयानक भी। आचार्यों ने बताया है कि भाव ही जब गाढ़ बन जाता है, तब रस बन जाता है—‘भाव’ स एव सान्द्रात्मा रसत्वमधिगच्छति’।

भाव के गाढ़ होने का अपना क्रम है। सबसे पहले साधक को निरन्तर अपने यथार्थ भावों के अनुकूल वस्तुओं की कामना करनी होती है। ये वस्तुएँ इस भाव-जगत् में अनायास उपलब्ध हो जाती हैं। कुछ दिनों तक इस प्रकार अनायास उपलब्ध हो जानेवाले पदार्थों से उत्पन्न सुख फीका पड़ जाता है। भक्ति-शास्त्र के आचार्यों ने बताया है कि इस प्रकार के आनन्द के फीका पड़ने का हेतु जीवात्मा की अपूर्णता है। उसे केवल आनन्द और सुख के साधन ही नहीं चाहिए, इन सुखों की प्राप्ति का साक्षी-साथी भी चाहिए।

वस्तुतः स्वभाव अर्थात् अपने निजी भाव की जानकारी हुए बिना अपने निजी अभाव का भी ज्ञान नहीं होता। अगर किसी का दास्य-भाव ही निजी भाव है तो उसे मालिक का अभाव अनुभूत होगा। यदि वह मातृ-भाव वाला है तो उसे शिशु-पुत्र या पुत्री का अभाव खलेगा। इस अभाव की पूर्ति भगवान् कर देते हैं। पूर्ति हो जाने के बाद वे ही ‘विभाव’ कहलाते हैं। यह विभाव-पुरष ही साथी बनता है। प्रिया-भाववाले के लिए वह प्रिय रूप में, मातृ-भाववाले के लिए वह पुत्र या पुत्री रूप में आ जाता है और लीला अन्तर्जगत् में ही शुरू हो जाती है। जिस दिन साधक इस साथी की गोज करने लगता है, उस दिन उसे अपनी यथार्थ प्रकृति का दूसरा परिचय मिलता है। साथी ऐसा होना चाहिए जो उसका निकटतम प्रिय हो। वह साथी भी भाव-जगत् में मिल सकता है। वह प्रिया-रूप में, मित्र-रूप में, माता-पिता के रूप में, पुत्र के रूप में या प्रेमी के रूप में कल्पित होता है। यह जो निकटतम साथी है, वही उसका परम प्राप्तव्य है। अपने स्वभाव के अनुसार इन अनेक प्रकार के साथियों में से किसी एक की अभिलाषा की जाती है। अभिलषित साथी

ही वस्तुतः भगवान् है। भाव-जगत् में उसके आ जाने के बाद ही साधना परिपूर्ण होती है। इस भाव-साधना का भक्तों में बड़ा विस्तार है। व्योरे में ऐसी अनेक बातें मिलती हैं जो ऊपर से परस्पर विरुद्ध-भी लग सकती हैं; पर विरोध वास्तविक नहीं होता। भावों की कोई संख्या नहीं नियत की जा सकती और मनुष्य-स्वभाव को देखते हुए यह भी नहीं कहा जा सकता कि रुचि और सस्कार की ही 'इदमित्थं' कहकर गिन लिया जा सकता है। भक्तों की रुचि और सस्कार के अनुसार भाव अनन्त हो सकते हैं। कोई भक्त इस पक्ष पर जोर देता है, कोई उस पक्ष पर। फिर सम्प्रदाय में शिष्य-गण उभे ग्रहण करते हैं। जब कोई तेजस्वी शिष्य होता है, तब वह अपनी अनुभूति के अनुसार किसी नवीन पक्ष पर बल देता है और साधना और साहित्य आगे बढ़ता है। अनेक वैष्णव सम्प्रदाय भाव की अनन्त सत्ता का विश्लेषण और प्रचार कर गये हैं। परन्तु मूल बात सर्वत्र एक है।

गौड़ीय वैष्णवों ने भाव-साधना का बहुत व्यवस्थित साहित्य बनाया था। अन्यान्य भाव-साधकों को भी इस साहित्य ने प्रभावित किया था। इधर राम-भक्ति की मधुर साधना का भी विपुल साहित्य उपलब्ध हुआ है। डॉ. भगवतीप्रसाद सिंह ने राम-भक्ति शास्त्रा के रसिक सम्प्रदाय का परिचयात्मक विवरण प्रस्तुत किया है। उसमें इस शास्त्रा के विशाल साहित्य का जो रूप उद्घाटित हुआ है, वह चकित कर देनेवाला है। रसिक शास्त्रा के रामभक्त भी पाँच भक्ति-रसों को स्वीकार करते हैं। वे मानते हैं कि भगवान् का सम्पूर्ण विग्रह ही रसमय है। किसी-किसी महात्मा ने बारह रसों की भी कल्पना की है। इसी प्रकार अन्य वैष्णव-सम्प्रदायों में भाव-साधना का विस्तृत साहित्य है। सारी बातों को यहाँ बताना सम्भव भी नहीं है, आवश्यक भी नहीं। व्यवस्थित और प्रेरक होने के कारण संक्षेप में गौड़ीय वैष्णवों के ग्रन्थों से कुछ सामग्री प्रस्तुत की जा रही है।

वैष्णव-शास्त्रों में इस साथी के प्राप्त होने के बाद की व्यवस्था को ही रागानुगा भक्ति कहा गया है। यह वैधी भक्ति से भिन्न प्रकार की होती है। जो नियम कर्त्तव्यबुद्धि से स्थिर किये जाते हैं, उसे विधि कहते हैं। उसके निर्णय करने में शास्त्रकार बाह्यजगत् को दृष्टि में रखते हैं। भक्ति की उस अवस्था को, जिसमें बाह्य वस्तु-जगत् के नियमों के अनुकूल चलते रहने की प्रकृति बनी रहती है, वैधी भक्ति कहते हैं। इसमें स्वभाव की चिन्ता कम होती है और समाज के नियामक शास्त्रकारों की व्यवस्था की चिन्ता अधिक। स्वभाव में जो रुचि उत्पन्न होती है, उसे स्वाभाविक रुचि कहते हैं और स्वाभाविक रुचि से जो मनोवृत्ति उत्तेजित होती है, उसे राग कहते हैं। कहने का अर्थ यह हुआ कि इष्ट वस्तु के प्रति जो स्वाभाविक तन्मयता है वही राग है और राग जिसके प्रति धावित होता है वही इष्ट होता है। साधना की प्रथम अवस्था में भाव-जगत् में भी अनेक वस्तुएँ इष्ट होती हैं; परन्तु द्वितीय अवस्था में एकमात्र इष्ट वह मायी हो जाता है जिसके बिना समस्त इष्ट समझी गयी वस्तुओं का आनन्द फीका पड़ जाता है। इस दूसरी अवस्था में आनन्द-उपभोग का जो मायी है वही प्रधान इष्ट हो जाता है। भगवान्

और बद्ध जीव में एक स्वभावगत पार्थक्य यह है कि भगवान् में वैराग्य की प्रधानता होती है और जीव में विषयाशक्ति की। जड़ देह और जड़ विषयो के प्रति भी राग होता है। जब तक यह राग जड़ोन्मुख होता है तब तक वह विषय-वासना कहलाता है। परन्तु ज्यों ही वह चिन्मुख होकर एकमात्र भगवान् को ही साथी मान लेता है, त्यों ही उसका यह राग प्रेम में बदलने लगता है। जड़-जगत् में विधि और राग में विरोध है, किन्तु चेतन-जगत् में अर्थात् भाव-जगत् में इनमें कोई विरोध नहीं। जब साधक भाव-जगत् में अपने परम इष्ट को प्राप्त कर लेता है, तब उसका भाव धीरे-धीरे भाव-जगत् की ही अन्यान्य वस्तुओं से हटकर अपने-अपको परिपूर्ण करनेवाले चिद्धन-आनन्द-सन्दीह भगवान् में स्थिर हो जाता है। इसी स्थिर होने की प्रक्रिया को शास्त्रकारों ने सान्द्र (गाढ़) होना कहा है। इसी अवस्था में उस रस का परिपाक होता है, जिसका साधक भी प्रेम है और साध्य भी।

ऐसे कम भक्त है जिन्हें गुरु की कृपा से, जन्म-जन्मान्तर के पुण्य-संस्कार से या भगवान् की असीम अनुकम्पा से एकाएक प्रेम की प्राप्ति हो जाय। साधारणतः भगवत्प्रेम के उदय होने के समय इस प्रकार का क्रम देखा है—श्रद्धा, साधु-संग, भजन-क्रिया, अनर्थ निवृत्ति, निष्ठा, रुचि, आसक्ति भाव और प्रेम। जब प्रेमोदय हो जाता है, तब भक्त के चित्त के सभी विरूप नष्ट हो जाते हैं और तीसरी बार निश्चित रूप से अपने स्वभाव को पहचान लेता है। शास्त्रकारों ने इन पाँच भावों के नाम इस प्रकार दिये हैं : शान्त, दास्य, सख्य, वात्सल्य और मधुर। इन पाँच स्वभाव के भक्तों की रति भी भिन्न-भिन्न प्रकार की होती है। यह रति ही स्थायी भाव है। इसके प्राप्त हो जाने के बाद अन्य किसी भी भाव के आने न आने का प्रश्न ही नहीं रहता है। इस रति का नाम भिन्न-भिन्न स्वभाव के भक्तों में क्रमशः शान्ति, रीति, प्रेम, अनुकम्पा और कान्ता या मधुरा पड़ता है। साहित्यशास्त्र में जो रस माने जाते हैं वे जड़ोन्मुख होने के कारण यही रस-रूप में गृहीत नहीं होते। किन्तु जड़-जगत् में जो स्थान शृंगार का है, वही चिद्ध-जगत् या भाव-जगत् में मधुर रस का है।

किन्तु यह नहीं समझना चाहिए कि रति के अतिरिक्त अन्य स्थायी भावों की साधना भाव-जगत् में होती ही नहीं। वैष्णव-शास्त्रियों ने अन्यान्य भावों को इसी का साधक बताया है। परन्तु यह भी सत्य है कि दूसरे भावों के माध्यम से भाव-जगत् की साधना चलती है।

प्रेमाशुभु भवन इस प्रकार भावुक की दशा से होता हुआ, प्रेमी की दशा में पहुँचता है। यह प्रेम शान्त, दास्य, सख्य और वात्सल्य-रूप से चार प्रकार का होता है। अपने-अपने स्वभाव के अनुसार भक्त को इन चार प्रकार के प्रेम का अधिहार है। अन्तिम और सर्वश्रेष्ठ रस है मधुर। इस रस में राधिका या चन्द्रावली के रूप से भक्त श्रीकृष्ण ने प्रेम करता है। इनमें भी भगवान् की आह्लादित्व शक्ति होने के कारण राधिका श्रेष्ठ है। पर ब्रह्म की सत्, चित् और आनन्द इन तीन विभूतियों में मन् गमस्त प्रकृति में, मन् और चित् सभी जीवों में पाया जाता

है। उसका परम वैशिष्ट्य आनन्द तत्त्व में है। श्रीराधा इसी आनन्द सुख की परा-शक्ति हैं। परमानन्द की प्राप्ति में इनका अनुग्रह होना ही चाहिए—ऐसा भक्तों का विश्वास है।

श्रीकृष्ण शृंगाररस के सर्वस्व है। श्रीराधिका की कृपा के बिना उस रस में श्रीकृष्ण-प्राप्ति असम्भव है। इस जड़-जगत् में दैनन्दिन क्रिया के साधन रूप में जड़-देह में वास करता हुआ भी भक्त भावना-दशा में सिद्ध रूप में वास करता है। सखियों के नाम, रूप, वय, वेश, सम्बन्ध, यूथ, आज्ञा, सेवा, पराकाष्ठा, पाल्य-दासी और निवास को अपने में चिन्ता करते हुए भक्तों के मन में ललिता आदि सखियों का अभिमान पैदा होता है और वे उस रूप की अनुभूति की ओर अग्रसर होते हैं। आगे चलकर वे विशुद्ध माधुर्य रस के अधिकारी होते हैं। भक्तों के रस में और काव्य-रस में भेद यह है कि भक्ति का रस चिन्मुख होता है, अर्थात् वह चित्-घन-विग्रह श्रीकृष्ण को आश्रय करके प्रकट होता है; किन्तु आलंकारिकों के रस जड़ोन्मुख। भेद की कुछ और भी बातें हैं। इस रस-व्यापार में पाँच भाव होते हैं—स्थायी भाव, विभाव, अनुभाव, सात्त्विक भाव, संचारी या व्यभिचारी भाव। स्थायी भाव नाम प्राप्त रति, विभाव, अनुभाव, सात्त्विक तथा व्यभिचारी भावों से स्वाद्य होकर भिन्न-भिन्न पाँच स्वभावों को ग्रहण करती है, जिन्हें क्रमशः शान्त, दास्य, सख्य, वात्सल्य और मधुर स्वभाव कहते हैं। जब संसार से विरत होकर चित्तवृत्तियाँ भगवान् मुकुन्द के ज्योति-स्वरूप में लीन हो जाती हैं, तब उस समय भक्त शान्त रस का अनुभव करता है। समक, सनन्दन आदि भक्त इसी रस के रसिक हैं। केवल प्रेम ही रस के मूल में काम करता है। 'भक्ति-रसामृत-सिन्धु' में कहा है कि कब वह दिन आयेगा, जब पर्वत की कन्दरा के किसी विशाल वृक्ष के कोटर में बैठकर कौपीन धारण करके, कन्द-मूल खाकर चारम्बार मुकुन्द नामक उस चिदानन्द ज्योति का ध्यान करते हुए क्षण-भर की तरह रात काट देंगे। सूरदास के गीतों में इस प्रकार की अभिलाषा के बहुत पद हैं। वे ब्रजभूमि को परम काम्य मानते हैं और उसमें रहने की व्यग्र आकुलता प्रकट करते हैं। स्वयं श्रीकृष्ण से उन्होंने कहलवाया है :

ऊथी मोहि ब्रज विसरत नाही ।

वृन्दावन गोकुल वन उपवन सघन कुंज की छाही ॥

प्रातः समय माता जमुमति और नन्द देखि सुख पावत ।

माखन रोटी दही सजायी अति हित साथ खवावत ॥

गोपी ग्वाल बाल संग खेलत सब दिन हँसत सिरात ।

सूरदास धनि धनि ब्रजवासी जिन सों हित जटुतात ॥

प्रीति या दास्य-रस में दो भाव रहते हैं, सम्भ्रम का और गौरव का। इसमें भक्त सर्वात्मना अपने को श्रीकृष्ण का दास समझता है। इस माधुर्य में भगवान् का प्रबल रूप ही प्रधान होता है। शास्त्र में दास चार प्रकार के बताये गये हैं : 1. अधिकृत—इस श्रेणी में ब्रह्मा, इन्द्र आदि हैं, 2. आश्रित—इस श्रेणी में पालिनाम, बहुलादव

और वद जीव मे एक स्वभावगत पार्थक्य यह है कि भगवान् मे वैराग्य की प्रधानता होती है और जीव मे विषयाशक्ति की । जड़ देह और जड़ विषयों के प्रति भी राग होता है । जब तक यह राग जड़ोन्मुख होता है तब तक वह विषय-वासना कहलाता है । परन्तु ज्यों ही वह चिन्मुख होकर एकमात्र भगवान् को ही साथी मान लेता है, त्यों ही उसका यह राग प्रेम में बदलने लगता है । जड़-जगत् में विधि और राग में विरोध है, किन्तु चेतन-जगत् में अर्थात् भाव-जगत् मे इनमें कोई विरोध नहीं । जब साधक भाव-जगत् में अपने परम इष्ट को प्राप्त कर लेता है, तब उसका भाव धीरे-धीरे भाव-जगत् की ही अन्यान्य वस्तुओं से हटकर अपने-अपको परिपूर्ण करनेवाले चिद्धन-आनन्द-सन्दोह भगवान् मे स्थिर हो जाता है । इसी स्थिर होने की प्रक्रिया को शास्त्रकारों ने सान्द्र (गाढ़) होना कहा है । इसी अवस्था में उस रस का परिपाक होता है, जिसका साधक भी प्रेम है और साध्य भी ।

ऐसे कम भक्त है जिन्हें गुरु की कृपा से, जन्म-जन्मान्तर के पुण्य-संस्कार से या भगवान् की असीम अनुकम्पा से एकाएक प्रेम की प्राप्ति हो जाय । साधारणतः भगवत्प्रेम के उदय होने के समय इस प्रकार का क्रम देखा है—श्रद्धा, साधु-संग, भजन-क्रिया, अनर्थ निवृत्ति, निष्ठा, रुचि, आसक्ति भाव और प्रेम । जब प्रेमोदय हो जाता है, तब भक्त के चित्त के सभी विकल्प नष्ट हो जाते हैं और तीसरी बार निश्चित रूप से अपने स्वभाव को पहचान लेता है । शास्त्रकारों ने इन पाँच भावों के नाम इस प्रकार दिये हैं : शान्त, दास्य, सख्य, यात्सल्य और मधुर । इन पाँच स्वभाव के भक्तों की रति भी भिन्न-भिन्न प्रकार की होती है । यह रति ही स्थायी भाव है । इसके प्राप्त हो जाने के बाद अन्य किसी भी भाव के आने न आने का प्रश्न ही नहीं रहता है । इस रति का नाम भिन्न-भिन्न स्वभाव के भक्तों में क्रमशः शान्ति, रीति, प्रेम, अनुकम्पा और कान्ता या मधुरा पड़ता है । साहित्यशास्त्र मे जो रस माने जाते हैं वे जड़ोन्मुख होने के कारण यहाँ रस-रूप में गृहीत नहीं होते । किन्तु जड़-जगत् मे जो स्थान शृंगार का है, वही चिद्ध-जगत् या भाव-जगत् मे मधुर रस का है ।

किन्तु यह नहीं समझना चाहिए कि रति के अतिरिक्त अन्य स्थायी भावों की साधना भाव-जगत् मे होती ही नहीं । वैष्णव-शास्त्रियों ने अन्यान्य भावों को इसी का साधक बताया है । परन्तु यह भी सत्य है कि दूसरे भावों के माध्यम से भाव-जगत् की साधना चलती है ।

प्रेमायुक्त भवन इस प्रकार भावुक की दशा मे होता हुआ, प्रेमी की दशा मे पहुँचता है । यह प्रेम शान्त, दास्य, सख्य और यात्सल्य-रूप से चार प्रकार का होता है । अपने-अपने स्वभाव के अनुसार भक्त को इन चार प्रकार के प्रेम का अधिकार है । अन्तिम और सर्वश्रेष्ठ रस है मधुर । इस रस में राधिका या चन्द्रा-वली के रूप मे भक्त श्रीकृष्ण से प्रेम करता है । इनमें भी भगवान् की आह्लादिनी शक्ति होने के कारण राधिका श्रेष्ठ है । पर ब्रह्म की सत्, चित् और आनन्द इन तीन विभूतियों मे सत् गमस्व प्रकृति मे, सत् और चित् सभी जीवों में पाया जाता

है। उसका परम वैशिष्ट्य आनन्द तत्त्व में है। श्रीराधा इसी आनन्द सुख की पराशक्ति है। परमानन्द की प्राप्ति में इनका अनुग्रह होना ही चाहिए—ऐसा भक्तों का विश्वास है।

श्रीकृष्ण शृंगाररस के सर्वस्व है। श्रीराधिका की कृपा के बिना उस रस में श्रीकृष्ण-प्राप्ति असम्भव है। इस जड़-जगत् में दैनन्दिन क्रिया के साधन रूप में जड़-देह में वास करता हुआ भी भक्त भावना-दशा में सिद्ध रूप में वास करता है। सखियों के नाम, रूप, वय, वेश, सम्बन्ध, यूथ, आज्ञा, सेवा, पराकाष्ठा, पाल्य-दासी और निवास को अपने में चिन्ता करते हुए भक्तों के मन में ललिता आदि सखियों का अभिमान पैदा होता है और वे उस रूप की अनुभूति की ओर अग्रसर होते हैं। आगे चलकर वे विशुद्ध माधुर्य रस के अधिकारी होते हैं। भक्तों के रस में और काव्य-रस में भेद यह है कि भक्ति का रस चिन्मुख होता है, अर्थात् वह चित्-धन-विग्रह श्रीकृष्ण को आश्रय करके प्रकट होता है; किन्तु आलंकारिकों के रस जड़ोन्मुख। भेद की कुछ और भी बातें हैं। इस रस-व्यापार में पाँच भाव होते हैं—स्थायी भाव, विभाव, अनुभाव, सात्त्विक भाव, संचारी या व्यभिचारी भाव। स्थायी भाव नाम प्राप्त रति, विभाव, अनुभाव, सात्त्विक तथा व्यभिचारी भावों से स्वाद्य होकर भिन्न-भिन्न पाँच स्वभावों को ग्रहण करती है, जिन्हें क्रमशः शान्त, दास्य, सख्य, वात्सल्य और मधुर स्वभाव कहते हैं। जब संसार से विरत होकर चित्तवृत्तियाँ भगवान् मुकुन्द के ज्योति-स्वरूप में लीन हो जाती हैं, तब उस समय भक्त शान्त रस का अनुभव करता है। सनक, सनन्दन आदि भक्त इसी रस के रसिक हैं। केवल प्रेम ही रस के मूल में काम करता है। 'भक्ति-रसामृत-सिन्धु' में कहा है कि कब यह दिन आयेगा, जब पर्वत की कन्दरा के किसी विशाल वृक्ष के कोटर में बैठकर कौपीन धारण करके, कन्द-मूल खाकर बारम्बार मुकुन्द नामक उस चिदानन्द ज्योति का ध्यान करते हुए क्षण-भर की तरह रात काट देंगे। सूरदास के गीतों में इस प्रकार की अभिलाषा के बहुत पद हैं। वे ब्रजभूमि को परम काम्य मानते हैं और उसमें रहने की व्यग्र आकुलता प्रकट करते हैं। स्वयं श्रीकृष्ण से उन्होंने कहलवाया है :

ऊधौ मोहि ब्रज विसरत नाही ।

वृन्दावन गोकुल धन उपवन सघन कुंज की छाही ॥

प्रातः समय माता जसुमति और नन्द देखि सुख पावत ।

माखन रोटी दह्यौ सजायौ अति हित साय सबावत ॥

गोपी ग्वाल बाल संग खेलत सब दिन हँसत सिरात ।

सूरदास धनि धनि ब्रजवासी जिन सौं हित जटुतात ॥

प्रीति या दास्य-रस में दो भाव रहते हैं, सम्भ्रम का और गौरव का। इसमें भक्त सर्वात्मना अपने को श्रीकृष्ण का दास समझता है। इस माधुर्य में भगवान् का प्रबल रूप ही प्रधान होता है। दास्य में दास चार प्रकार के बताये गये हैं : 1. अधिकृत—इस श्रेणी में ब्रह्मा, इन्द्र आदि हैं, 2. आश्रित—इस श्रेणी में बालिनाम, बटुलादय

आदि भक्त आते हैं, 3. पारिपद्—इस श्रेणी में उद्धव, दासक आदि आते हैं, 4. अनुग—इस श्रेणी में सुचन्द, मण्डन आदि भक्त आते हैं।

सख्य-रस में वे भक्त आते हैं, जो उनके सखा थे। भक्त इन सखाओं का अभिमान करके भी भजन कर सकता है। श्रीकृष्ण के सखा कई प्रकार के थे। कुछ उनकी गैया चरा देते थे, कुछ चरवा लेते थे, कुछ उनका वेश सजाने के लिए पुष्प-चयन कर देते थे, कुछ सजा देते थे, कुछ विरहावस्था में उनका मनोविनोद कर देते थे और कुछ राधिका और चन्द्रावली-जैसी सखियों के मान करने पर उनकी सखियों को तर्क में परास्त करके मिलन की भूमिका प्रस्तुत करते थे। शास्त्र में इनको चार श्रेणियों में बांट लिया गया है : 1. सुहृद्—जो उम्र में बड़े थे और श्रीकृष्ण के प्रति वात्सल्य-भाव रखते थे, 2. सखा—जिनमें दास्य-मिश्रित प्रेम था और जो उम्र में छोटे थे, 3. प्रिय सखा—जो श्रीकृष्ण के साथ कबड्डी और गुल्ली-डण्डा खेला करते थे और अन्य केलियों के द्वारा उनका मनोविनोद करते थे, 4. प्रिय मर्म सखा—जो भगवान् के आत्म्यन्तरिक मर्म के साथी थे। इनमें चौथी श्रेणी के भक्तों का स्थान सर्वश्रेष्ठ है।

श्रीकृष्ण के बाल-रूप को माता-पिता की भाँति वात्सल्य भाव से प्रेम करनेवाले भक्त वात्सल्यप्रेमी कहे जाते हैं। इस रस के आलम्बन श्रीकृष्ण बाल-रूप, मधुर-भाषी, आज्ञाकारी, सरल तथा मर्यादा-निर्वाहक हैं। इसके बाद मधुर रस है जो भक्तिशास्त्र की सर्वश्रेष्ठ साधना है। इस रस के आलम्बन है निखिल माधुर्य और श्री के स्वरूप भगवान् श्यामसुन्दर। राधिका और चन्द्रावली दो प्रधान नायिकाएँ हैं जिनकी सैकड़ों सखियाँ हैं। प्रत्येक अलग मूय है और प्रत्येक मूय की मूयेश्वरी है। विशाला, ललिता, श्यामा, शैला, पद्मा, भद्रिका, तारा, विचित्रा, संजनाक्षी, मनोरमा, मंगला, विचला, लीला, कृष्णा आदि सखियाँ मूयेश्वरी हैं। राधा और चन्द्रावली मुष्टुकान्त-स्वरूपा हैं। सोलहों शृंगार से वे देदीप्यमान हैं। उनके रूप और शोभा की जगमगाहट के सामने अष्टमांगलिक अलंकारों के बाकी द्वादश आभरण फीके पड़ जाते हैं। संकुचित केश, चंचल मुख-कमल, दीर्घ नेत्र, विदाल वक्षःस्थल, क्षीण कटि, आयत स्कन्ध, तरंगित त्रिवली, उद्भासित निर्मल नख-ज्योति, सुसूत बाहु, पद्माभ करतल—शोभा और श्री का लहराता हुआ समुद्र। फिर राधिका का तो क्या कहना? पच्चीस गुण उनमें पाये जाते हैं—वे चार दशना हैं; किशोरी हैं; चंचल अपांगा, मुचिस्मिता, सौभाग्ययुक्ता, सुगन्धि से श्रीकृष्ण को उन्मादित करनेवाली, संगीतज्ञा, रम्यवचना, नर्म-मर्मज्ञा, विनीता, करुणामयी, विदग्धा, चतुरा, लज्जाशीला, सुमर्यादा, धैर्यशालिनी, गाम्भीर्यशालिनी, मुबिलास-वती, परम उत्तर्पणमयी, योक्तुल के प्रेम में ही जीनेवाली परम यशस्विनी, गुरात्री पर परम स्नेह रखनेवाली, सखियों की प्रणयाधीना, कृष्ण-प्रियाओं में मुख्य है और श्रीकृष्ण सदा उनकी आज्ञा के यशवर्ती हैं।

भगवान् की इस लीला को आश्रित करके मध्यकालीन भक्तों में सरन प्रेमोन्माद का नशा छा गया था। भगवान् श्रीकृष्ण रसरूप हैं। यह भी माना गया

कि वही एकमात्र पुरुष है और बाकी सब लोग स्त्रीभाव से ही उनका भजन कर सकते हैं। स्त्री-भाव अर्थात् निषेध-व्यापारमूला शक्ति का भाव, जो अपने-आपको भगवान् श्रीकृष्ण के सुख के लिए ही सम्पूर्ण भाव से अर्पित कर देता है। फिर राधिका को ही उपास्य समझकर उन्हीं के सुख में अपना सुख मानने का अद्भुत व्रत भी एक श्रेणी के भक्तों में है। सब मिलाकर मधुर-रस की साधना ने उत्तर-कालीन भक्ति-रस की साधना में बहुत ही मनोरम और हृदयंगम धर्म का रूप दिया। यही भक्त भगवान् के लिए और भगवान् भक्त को पाने के लिए व्यग्र है, दोनों, दोनों के बिना अपूर्ण है।

सूरदास में चारो रतियों का परिपाक हुआ है। भक्तिशास्त्रियों के मत से यह विलक्षण रस है। मधुसूदन सरस्वती ने कहा है कि 'शृंगारमिश्रिता-भक्ति कामजा भक्ति कही जाती है और सम्बन्धजा दो प्रकार से पूर्वोक्त रसता को प्राप्त होती है—एक वत्सलभक्ति और दूसरी प्रेयोभक्ति। भयजन्य भक्ति-प्रीति भयानक रस में रहती है। जब ये चारो रतियाँ एक साथ ही व्यक्त हों तब तो प्रपाणक रसव्यास से एक परम विलक्षण रस की अनुभूति होती है। एक, दो आदि रसों की अभिव्यक्ति से सहानुभूति में भी भेद होता है। इसलिए रति चतुष्टय में कही भी अभ्यास करे, ब्रजदेवियों में स्पष्ट ही चारो रतियाँ देखी गयी हैं। उनके चित्त का आलम्बन लेने से अपना चित्त भी वैसा ही हो जाता है :

शृंगारमिश्रिता भक्तिः कामजाभक्तिरिष्यते ।
सम्बन्धजा रतिर्याति पूर्वोक्ता रसतां द्वयोः ॥
एको वत्सल भवत्याख्यः प्रेयोभक्तिस्तथाऽपरा ।
भयजा रतिरध्यास्ते रसं प्रीति भयानकम् ॥
एकदैव यदि व्यक्तमिदं रति चतुष्टयम् ।
तदा तु पानक रस न्यायेन परमो रसः ॥
एकद्वयादिरसव्यक्तिभेदाद्रसभिदा भवेत् ।
तस्मात् कश्चित्तदभ्यासं कुर्याद्रतिचतुष्टये ॥
ब्रजदेवीषु च स्पष्टं द्रष्टं रति चतुष्टयम् ।
तच्चित्तालम्बनत्वेन स्वचित्त तादृशं भवेत् ॥

—'श्रीभगवद्भक्ति रसायन', द्वि. स., श्लो. 67 से 71

लीलागान में सूरदास का प्रिय विषय या प्रेम। माता का प्रेम, पुत्र का प्रेम, गोप-गोपियों का प्रेम, प्रिय और प्रिया का प्रेम, पति और पत्नी का प्रेम—इन बातों से 'सूरसागर' भरा है। सूरदास के प्रेम में उस प्रकार का प्रेम बहुत कम है जो प्रिय की संयोगावस्था में उसकी विरहाशका से उत्कर्णित और वियोगावस्था में मिलन-लालसा से भरा रहता है। यजीदा कभी उग माता की तरह राशु नयनों से देवताओं की ओर नहीं ताकतीं जो सदा जीवन पतारकर घर माँगा करती है कि 'हे भगवान् ! जिसे पाया है वह खो न जाय।' इसी प्रकार राधिका ने कृष्ण के ब्रजवास के समय कभी—मान और ब्रमिमान के समय भी—कातर नयनों से नहीं

देखा। सूरदास का प्रेम संयोग के समय सोलह आना संयोगमय है; क्योंकि उनका हृदय बालक का था जो अपने प्रिय के क्षणिक वियोग में भी अधीर हो जाता है और क्षणिक सम्मिलन में ही सब-कुछ भूलकर किलकारियाँ मारने लगता है। राधा प्रेम में व्याकुल है, पर उपाय सूझते ही एकदम स्वस्थ हो जाती हैं :

नागर मनहि गई अरुझाइ ।

अति बिरह तन भई बाहरि घर न नेकु सुहाइ ।

स्याम सुन्दर मदन मोहन मोहिनी-सी लाइ ।

चित्त चंचल कुंवरी राधा खान-पान भुलाइ ।

कबहुँ विलपति कबहुँ विहंसति सकुचि बहुरि लजाइ ।

मातु पितु को भास मानति मन बिना भई बाइ ।

जननि सों दोहनी माँपति बेगि दै री भाइ ।

सूर को प्रभु खरिक मिलिहै, नन्द मोहि बुलाइ ॥

बाल-स्वभाव के वर्णन में सूरदास बेजोड़ समझे जाते हैं। वे स्वयं वयःप्राप्त बालक थे। बाल-स्वभाव के चित्रण में वे एक तरह का अपनापा अनुभव करते जान पड़ते हैं और ठीक उसी प्रकार मातृ-हृदय का भर्म भी समझ लेते हैं। केवल कृष्ण का बाल-स्वभाव ही उन्होंने नहीं वर्णन किया, राधिका की बाल-केल को भी समान रूप से आकर्षक बनाया है। सब पूछा जाय तो राधिका और कृष्ण का सारा प्रेम-व्यापार, जो 'सूरसागर' में वर्णित है, बालकों का प्रेम-व्यापार है। वही खुल, वही लापरवाही, वही मस्ती, वही मोज। न तो इस प्रेम में कोई पारिवारिक रस-बोध ही है और न आयुष्मिक सम्बन्ध ही। सारी लीला साफ, सीधी और सहज है। जैसा कि उनके गुरु बल्लभाचार्य ने बताया है कि 'लीला का कोई प्रयोजन नहीं; क्योंकि लीला ही स्वयं प्रयोजन है।'।

अद्भुत सहज भाव है इस लोकोत्तर कही जानेवाली लीला में। प्रेम-श्रीड़ा के पकड़े जाने पर भी दोनों की चतुरता उबार लेती है :

नीवी ललित गही थडुराई ।

जबहि सरोज धरो श्री फल पर तब यमुमति गइ आई ।

तत्क्षण रुदन करत मनमोहन मन में बुधि उपजाई ।

देखो ढोठि देति नहि माता राखी गँद चुराई ।

काहे को झकझोरत मोखे चतहु न देखे बताई ।

देखि विनोद बालमुत को तब महुरि चनी मुसुकाई ।

सूरदास के प्रभु की लीला को जानै इहि भाई ।

सूरदास इस लीला को ही चरम साध्य मानते हैं।

प्रेम के इस साफ और मार्जित रूप का चित्रण भारतीय साहित्य में किसी और कवि ने नहीं किया। यह सूरदास की अपनी विशेषता है। वियोग के समय राधिका का जो चित्र सूरदास ने चित्रित किया है, वह भी इस प्रेम के योग्य ही है। स्यामसुन्दर के मिलन-समय की भुवरा, लीलावती, चंचला और हँगोड़ राधिका

वियोग के समय मौन, शान्त और गम्भीर हो जाती है। उद्धव से अन्यान्य गोपियाँ काफी वकझक करती हैं, पर राधिका वहाँ जाती भी नहीं। उद्धव ने श्रीकृष्ण से उनकी जिस भूँति का वर्णन किया है, उससे पत्थर भी पिघल सकता है। उन्होंने राधिका की आँखों को निरन्तर बढ़ते देखा था, कपोल-देज वारिधारा से आर्द्र था, मुखमण्डल पीत हो गया था, आँखें धँस गयी थी, शरीर कंकाल-शेष रह गया था। वे दरवाजे से आगे न बढ़ सकी थीं। प्रिय के प्रिय-वयस्य ने जब सन्देश माँगा तो वे भूँच्छित होकर गिर पड़ी। प्रेम का वही रूप, जिसने संयोगावस्था में कभी विरहा-शंका का अनुमान नहीं किया, वियोग में इस भूँति को धारण कर सकता है :

देखी मैं लोचन चुबत अचेत ।

मनहु कमल ससि त्रास ईस को, मुक्ता गनि-गनि देत ॥

कहुँ कंकन कहुँ गिरी मुद्रिका, कहुँ ठाड़ कहुँ नेत ।

चेतति नही चित्र की पुतरी, समुझाई सोचेत ॥

द्वार खरी झटक मग जोवति, ऊर्ध्व उसांसनि लेत ।

सूरदास कछु सुधि नहि तन की, बँधी तिहारै हेत ॥

इसी प्रकार :

तुम्हरे विरह धजनाथ राधिका नैननि नदी बढ़ी ।

लीने जात निमेष कूल दोउ, एते मान चढ़ी ।

बलि न सकत गोलक नौका लौ, सीव फलक बल बोरति ।

ऊर्ध्व उसांस समीर तरंगनि, तेज तिलक तर तोरति ।

घज्जल कीच कुचौल किए तट, अम्बर अधर कपोल ।

रहे पबिक जु जहाँ सो तहाँ थकि, हस्त चरन मुख बोल ।

नाही और उपाय रमापति, बिनु दरसन क्यों जीजै ।

आँसू-सलिल बूझत सब गोकुल, सूर स्वकर गहि लीजै ॥

असल में सूरदास की राधिका शुरू से आखिर तक सरल बालिका है। उनके प्रेम में चण्डीदास की राधा की तरह पद-पद पर सास-ननद का डर भी नहीं है और विद्यापति की किशोरी राधिका के समान रुदन में हास और हास में रुदन की चातुरी भी नहीं है। इस प्रेम में किसी प्रकार की जटिलता नहीं है। घर में, वन में, घाट पर, कदम्ब-तले, हिडोले पर—जहाँ कहीं भी इसका प्रकाश हुआ है वही वह अपने-आपमें ही पूर्ण है, मानो वह किसी की अपेक्षा नहीं रखता और न कोई उसकी खबर रखता है :

देख्यो हरि मयति म्वालि दधि भेद सो ठाढ़ी ।

योवन मदमाती इतराती बेनी दुरत कटि पर छवि बाढ़ी ।

दिन धोरी भोरी अति कोरी देखत ही जु स्याम भये चाढ़ी ।

कपति है दुहुँ करन मयानी शोभाराशि भुजा गहि गाढ़ी ।

इत उत अंग मुरति झकझोरति अँगिया बनी कुचन सो माढ़ी ।

सूरदास प्रभु रीति थकित भये मनहुँ काम सचि भरि काढ़ी ॥

सूरदास जब अपने विषय का वर्णन शुरू करते हैं तो मानो अलंकारशास्त्र हाथ जोड़कर उनके पीछे दौड़ा करता है। उपमाओं की बाढ़ आ जाती है, रूपकों की वर्षा होने लगती है। संगीत के प्रवाह में कवि स्वयं बह जाता है। वह अपने को मूल जाता है :

नैन मीन मकराकृत कुण्डल मुजबल सुभग भुजग ।
मुकुतमाल मिलि मानो सुरसरि द्वै सरिता लिये संग ।
मोर मुकुट मणिगण आभूषण, कटि किंकिनि नव चन्द ।
मनु अडोल वारिधि मे विवित राका उडुगनवृन्द ।
वदन चन्द्र-मंडल की शोभा अवलोकनि सुल देत ।
जनु जलनिधि मधि प्रगट कियो शशि श्री अरु सुधा समेत ।
रतन जटित पग सुभग पाँवरी, नूपुर ध्वनि कल परम रसाल ।
मानहुँ चरन कमलदल सोभी निकटाँहि बैठे बात भराल ।
बाँह उँचाई जोरि जमुहानी ऐँझानी कमनीय कामिनी ।
भुज छूटे छवि यों लागी मनो टूट भई द्वै टूक दामिनी ।

काव्य में इस तन्मयता के साथ शास्त्रीय पद्धति का निर्वाह विरल है। पद-पद पर मिलनेवाले अलंकारों को देखकर भी कोई अनुमान नहीं कर सकता कि कवि जान-बूझकर अलंकारों का उपयोग कर रहा है। पन्ने पर पन्ने पढ़ते जाइए, केवल उपमाओं-रूपकों की घटा, अन्योक्तियों का ठाट, लक्षणा और व्यंजना का चमत्कार—यहाँ तक कि एक ही चीज दो-दो, चार-चार, दस-दस बार तक दुहराती जा रही है, फिर भी स्वाभाविक और सहज प्रभाव कहीं भी आहत नहीं हुआ। जिसने 'सूरसागर' नहीं पढ़ा उसे यह बात सुनकर अजीब-सी लगेगी। शायद वह विश्वास ही न कर सके, पर बात सही है। काव्य-गुणों की इस विशाल वनस्थली में एक अपना सहज सौन्दर्य है। वह उस रमणीय उद्यान के समान नहीं जिसका सौन्दर्य पद-पद पर माली के कृतित्व की याद दिलाया करता है; बल्कि उस अकृत्रिम वन-भूमि के समान है जिसका रचयिता रचना में ही धुल-मिल गया है।

सूरदास सुधारक नहीं थे, ज्ञानमार्गी भी नहीं थे। किसी को कुछ सिखाने का भान उन्होंने कभी किया ही नहीं। वे कहीं भी मम्प्रदाय, मतवाद या व्यक्ति-विशेष के प्रति कटु नहीं हुए। यह भी उनके सरल हृदय का निदर्शक है। लेकिन वे कबीर-दास की तरह ऐसे समाज से नहीं आये थे जो पद-पद पर लाछित और अपमानित होता था और जहाँ का गृहस्थ-जीवन वैराग्य-जीवन की अपेक्षा ज्यादा कठोर और तपोमय था। सूरदास जिस समाज में पले थे, उसका गृहस्थ-जीवन विलासिता का जीवन था, मिथ्याचार और फरेब का जीवन था और 'यौवन-मद, जन-मद, धन-मद, विध-मद भारी' का जीवन था। इसलिए इस समाज से वैराग्य ग्रहण करना उनका मत था। वे तुलसीदास की भाँति दुःखेता सेनानायक नहीं थे जो समाज की कुुरीतियों से कुशलतापूर्वक बाहर निकलकर उस परमो साधारी आरम्भ कर

दें। नन्ददास की तरह पर-पक्ष की युक्तियों को तर्कबल पर निरास करना भी वे नहीं जानते थे। वे केवल श्रद्धालु और विन्यासी भक्त थे जो झगड़ों में पड़ने के ही नहीं।

भक्तों में मगधूर है कि सूरदास उद्धव के अवतार थे। यह उनके भक्त और कवि जीवन की सर्वोत्तम आलोचना है। 'बृहद्भागवतामृत' के अनुसार उद्धव भगवान् के महाशिष्य, महानृत्य और महाप्रियकर थे। वे सदा श्रीकृष्ण के साथ रहते थे। शयन के समय, भोजन के समय, राज-कार्य के समय—कभी भी भगवान् का साथ नहीं छोड़ते थे, यहाँ तक कि अन्त पुर में भी साथ रहते थे। केवल एक बार उन्होंने भगवान् का साथ छोड़ा था और वह उस समय जब भगवान् ने व्रज में गोपियों की खबर लेने को भेजा था। इस बार उन्हें भगवत्संग से दूना आनन्द मिला था। उनके तीन काम थे, भगवान् की पद-सेवा, उनसे परिहास करना और श्रीङ्गा में साथ रहना। पहले काम में वे इतने तन्मग्न रहते थे कि अबोध लोगों को यह भ्रम हो जाता था कि वे पागल हो गये हैं। सूरदास के जीवन का यही परिचय है। उद्धव के सभी गुण उनमें वर्तमान थे। अपने काव्य में एक ही जगह उन्होंने भगवान् का साथ छोड़ा है, 'भ्रमरगीत' में। और इन बात में कोई मन्देह ही नहीं कि इन अवसर पर सूरदास को भी दूना रस मिला था। इसी तरह इस कथन का यह भी अर्थ है कि सूरदास की भक्ति में दाम्प्य (प्रीति-रीति) सख्य और मधुर, इन तीनों भावों का सम्मिश्रण है। उद्धव ने व्रज से लौटकर बताया था :

माधव जू मुनो व्रज को प्रेम ।

सोधि मैं पट मास देख्यो, गोपिकनि को नेम ।

हृदय तैं नहिं टरत टारे, स्पाम राम समेत ।

आँसु सलिल प्रवाह मानी, अर्घं नैननि देत ॥

चैवर अचल कुच कलस, वर पानि पष चढ़ाइ ।

सुमिरि तुम्हहि प्रगट सीता, कर्म उठती गाइ ॥

देह गेह सनेह अपन, कमल सोचन ध्यान ।

सूर उनकी प्रेम देखैं, फीकी लागत ज्ञान ॥

इसी प्रकार—

मो मन उनही को जु भयो । .

पर्यो प्रभु उनके प्रेम कोस मैं, तुमहें विचरि दसो ।

तुमसौ सपथ करि गयो मोहन, बेगि कह्यो हों आवन ।

तिनहि देखि बैसोइ मैं हूँ रह्यो, मग्यो उन्हाई मिलि गावन ।

समुझि पी पट मास विग्रीते, कहाँ हुनो हों आयो ।

सूर अनकहि दै गोपिनि सो, सदन नूँद टटि आयो ॥

सूरदास का वात्सल्य वर्णन

महात्मा सूरदास महान् भक्त भी थे और अत्यन्त उच्च कोटि के कवि भी। भगवान् की लीलाकथाएँ मध्ययुग के सभी भक्तों की प्रिय रही हैं; क्योंकि ऐसा विश्वास किया जाने लगा था कि घोर कलिकाल में भयंकर भवसागर को पार करने की एकमात्र नाव है भगवान् श्रीकृष्ण की लीलाकथाओं का रसास्वादन। 'भागवत' में कहा गया है :

संसारसिधुमतिदुस्तरमुत्तितीर्षो-

नान्यः प्लवो भगवतः पुण्योत्तमस्य ।

लीलाकथा रस निषेवणमन्तरेण

पुंसो भवेद् विविघदुःखदवादितस्य ॥

सूरदास ने अपने महान् गुरु श्री बल्लभाचार्य से लीलागान करने का ही आदेश पाया। भगवान् की लीलाओं की कोई इयत्ता नहीं है। भिन्न-भिन्न भक्त अपनी रुचि और संस्कार के अनुरूप लीलाओं का चयन करते हैं और उन्हीं के अनुकीर्तन में मग्न रहते हैं। मध्यकालीन कृष्णभक्त कवियों ने व्रज की गोपियों को सर्वोत्तम भक्त माना था। इन गोपियों में अनेक प्रकार की भगवद् विषयक रीति थी, पर उनके समान भक्त कोई नहीं हुआ :

एवं भक्तिः सकल भुवने नेक्षिता वा श्रुता वा ।

किं शास्त्रोचैः किमिह तपसा गोपिकाभ्यो नमोस्तु ॥

ऐसी भक्ति त्रिभुवन में न देखी गयी, न सुनी गयी। शास्त्रों को पढ़ने और कठोर तप करने से क्या लाभ, इन्हीं गोपियों को प्रणाम करो !

वैसे तो भक्तजन पाँच प्रकार की रतियों में विश्वास करते हैं, पर उनमें एक वैराग्यवान् ज्ञानी जनो की है। गोपियों में चार ही रतियाँ मिलती हैं। एक तो कामजा रति जो भगवान् को अपने परमप्रेमिक के रूप में देखने से उनके प्रति आत्म-निवेदन के रूप में प्रकट होती है। सूरदास का मन इसमें भी खूब रमा है। एक और प्रकार की प्रीति 'सम्बन्धजा' होती है जो भगवान् के प्रति दो प्रकार के सम्बन्धों से परिपुष्ट होती है। एक सम्बन्ध है पाल्य-पालक भाव जो वात्सला रति कहलाती है। दूसरा सम्बन्ध है स्वामी-सेवक का जिसे दास्य भक्ति कहते हैं। सूरदास में दोनों ही मिल जाती है। पर मन उनका रमता है वात्सल्य भक्ति में। इन तीन रतियों के अतिरिक्त एक और भी रति है जिसमें प्रीति-जन्य भय मिला रहता है। कहीं किसी आचरण से भगवान् नाराज न हो जायें, है वह भी प्रेम ही। कभी-कभी सूरदास इसमें भी रमे हैं। इन्हीं को रति चतुष्टय कहा जाता है। सूरदास प्रथम दो प्रकार की रतियों के बेजोड़ चित्ते हैं। वात्सल्य के चित्रण में तो उनके साथ जगत के किसी भी कवि का नाम सेना कठिन है। उनकी वर्णित बाललीला में माता और शिशु की प्रायः सभी चेष्टाओं का अत्यन्त मोहक

और फिर भी पूर्णतः मनोवैज्ञानिक चित्रण है। जन्म से ही शिशु की विविध चेष्टाओं का ऐसा यथार्थ-ललित चित्रण है कि उनकी पर्यवेक्षण शक्ति को देखकर संसार के सभी सहृदय आश्चर्यचकित रह जाते हैं। केवल विविध चेष्टाओं का वर्णन ही उसका उद्देश्य नहीं है, उद्देश्य है निखिलआत्मा प्रेममय श्रीकृष्ण के प्रति भक्ति की अभिव्यक्ति। इसीलिए, इनमें यथार्थ चित्रण के साथ एक विशेष प्रकार का लुभावना आत्मसमर्पण भी है। यही इन रचनाओं को कविजनोचित ललित वर्णन से अधिक मोहक बना देता है। पूरे 'सूरसागर' में, जो वस्तुतः सूरदास की रचनाओं का एक अंश मात्र है, लगभग नवाँ हिस्सा बाललीला के पद हैं। माता यशोदा की सारी आशा, आकांक्षा, आनन्द और सुख बालक कृष्ण पर केन्द्रित है :

जसुमति मन अभिलाष करै ।

कब मोरे लाल घुटुरबनि रँगै, कब घरनी पग द्वैक धरै ।

कब द्वै दाँत दूध की देखौ, कब तोतरे मुख वैन सरै ।

कबहि नन्दाहि बाबा कहि बोलै, कब मैया कहि मोहि ररै ।

कब मेरो अँचरा गहि मोहन, जोइ सोइ मोसों लगरै ।

कब धों तनक तनक कछु खँहै, अपने कब सों मुखहि भरै ।

कब हँसि बात कहेंगो मोसो, जा छवि तें दुख दूरि हरै ।

मातृहृदय की पूरी अभिलाषा, आकांक्षा और उत्तास, कम्पन आदि कितने सहज ढंग से कह दिये गये हैं ! यह माता यशोदा की ही नहीं, सभी माताओं की बात है।

ये सारी आकांक्षाएँ पूरी होती हैं। अनेकानेक लीलाओं के अत्यन्त हृदयग्राही चित्रण भक्त-चित्त के अपार ओत्सुक्य को उकसाते रहते हैं। कभी कृष्ण घुटुरों के बल चलते दिखाये गये हैं :

सोभित कर नवनीत लिये ।

घुटुरनि चलत रेनु तन मंडित मुख दधि सेप किये ।

और फिर—

किलकत कान्ह घुटुरबनि आवत ।

मनिमय कनक नंद के आंगन ब्रिज पकरिबँ घावत ॥

कबहुँ निरखि हरि आपु छाँहि कों कर सों पकरन पावत ।

किलकि हँसत राजत द्वै दँतियाँ पुनि पुनि निद्रि अवगावत ॥

फिर चलना सीखते हैं और अरवरा के गिरते गहने हैं :

सिखवति चलन जसोदा मैया ।

अरवराइ कर पानि गहावत रगमगाइ झरझर दीया ।

और फिर आँगन में नाचने लगते हैं, यशोदा की आँखों में आनन्द-निमग्न होती है। इन लीलाओं के अत्यन्त हृदयग्राही चित्रण शिशु-हृदय का भी यथार्थ-ललित चित्रण है। इन लीलाओं के अत्यन्त हृदयग्राही चित्रण शिशु-हृदय का भी यथार्थ-ललित चित्रण है। इन लीलाओं के अत्यन्त हृदयग्राही चित्रण शिशु-हृदय का भी यथार्थ-ललित चित्रण है।

के अन्तरतर को प्रभावित करती है और भक्त-हृदय को अपूर्व उत्साह से भर देती है।

बाललीला में सूरदास पूरी तरह रम जाते हैं। वे अपने पाठकों को सावधान करना भी प्रायः भूल जाते हैं कि यह प्राकृत जन की लीला नहीं है। अन्य अनेक अवसरों पर वे यह कहना नहीं भूलते कि इसे मामूली लीला न समझा जाये। पर बाललीला के प्रसंग में वे इतने तन्मय हो जाते हैं कि वह सावधानी एकदम तिरोहित हो जाती है। कुछ थोड़े प्रसंगों में वे लोकोत्तरता की याद भी दिला देते हैं, पर बहुत कम। शिशु कृष्ण अपना अँगूठा पी रहे हैं; इस अवसर पर सूर अपने पाठक को उनकी लोकोत्तरता की ओर ले जाते हैं:

कर पग गहि अँगुठा मुख मेलत।

प्रभु पीढ़े पालने अकेले, हरपि हरपि अपने रँग खेलत।

यहाँ प्रभु अकेले हैं, माता यशोदा उन्हें पालने में पीढ़ाकर कही चली गयी हैं। यहाँ सूरदास को उनकी लोकोत्तरता के प्रति सचेत करने का अवसर मिलता है:

सिब सोचत, विधि युद्धि विचारत, बट बाढ्यो सागर-जल भैरत।

बिडरि चलै घन प्रलय जानिकै दिगपति दिग दंतीनि सकेलत।

मुनि मन भीत भये, भव कंपित सेप सकुचि सहस्री फन मेलत।

उन ब्रज वासिन बात न जानी समुझै सूर सकट पग डेलत।

कभी महाप्रलय के समय बट पत्र पर पीढ़े हुए 'करारविन्देन पदारविन्द मुखारविन्दे विविवेशयन्त' बालमुकुन्द की याद आ जाने से जानकार देवताओं में भय समा गया। वही दृश्य फिर तो नहीं आ गया, पर ब्रजवासी निश्चिन्त हैं।

इसी तरह कृष्ण के माटी खाने पर माता जब डाँटती हैं और सहज भाव से वे अपना मुँह खोल देते हैं तो अचानक माता को उनका अनन्त रूप दिख जाता है। वे चकित हो जाती हैं।

परन्तु बाललीला में साधारणतः सूरदास बालक की सहज लीला का ही चित्रण करते हैं और अपनी अपूर्व कविता-शक्ति से, बिना कहे ही, भगवान् के मधुर रूप के प्रति भक्त और सहृदय को आकर्षित कर देते हैं। अत्यन्त गहराई से यह लीला उठी है। केवल निरीक्षण, पर्यवेक्षण इसके साधन नहीं हैं। यह लीला भक्त-हृदय की अन्तरतर की उत्साहमुखर वाणी है।

[14 मई, 1978]

सूरदास और वैष्णवदर्शन

वैष्णवदर्शन कई हैं। उनकी अधिकांश बातें एक-जैसी अवश्य हैं, पर बहुत-सी बातों में मतभेद भी है। इन मतभेदों के कारण ही इनके अलग-अलग नाम हैं। विशिष्टा-द्वैतवाद, द्वैतवाद, शुद्धाद्वैतवाद, नित्यभेदाभेदवाद आदि नाम ही इनकी मान्यताओं के सूक्ष्म अन्तर की प्रकट कर देते हैं। एक बात में उन्हें समान माना जा सकता है। ये सभी शंकराचार्य के अद्वैतवाद के विरुद्ध हैं। शंकराचार्य के मत को ये लोग 'मायावाद' कहते हैं। साथ ही भक्ति, शरणागति आदि के विषय में वे एकमत हैं। सूरदास के प्रसंग में वैष्णवदर्शन, महाप्रभु वल्लभाचार्यजी द्वारा प्रवर्तित पुष्टिमार्ग और शुद्धाद्वैतदर्शन है। सूरदास महाप्रभु के प्रधानशिष्यों में अन्यतम थे। काफी उमर बीत जाने के बाद वे उनके (वल्लभाचार्यजी के) शिष्य हुए थे। शिष्य होने के पहले वे शायद विनय-परक और दैन्यसूचक पद लिखा करते थे। वार्त्ता-साहित्य से पता चलता है कि महाप्रभु वल्लभाचार्यजी के सम्पर्क में आने के बाद वे लीला-पदों की रचना में लग गये। 'प्रभु मैं सब पतितन की टीको' जैसे दैन्यसूचक पदों का लिखा जाना बन्द हो गया। उनके पहले लिखे पदों में कुछ लीलागान के पद थे या नहीं, इस सम्बन्ध में कोई जानकारी नहीं मिलती।

सूरदास का मन लीलागान में ही रमता है, दार्शनिक विवेचन में नहीं। 'सूर-सागर' में जो पद संकलित हुए हैं, वे उनकी सारी रचनाओं का एक अंश-मात्र है। इस संकलन का मुख्य वर्ण-विषय लीलागान है। मुख्य प्रसंग श्रीकृष्ण की बाललीलाएँ, माता यशोदा और नन्दबवा का वात्सल्य-भाव, श्रीकृष्ण की श्रीराधा तथा अन्य गोपियों के साथ प्रेमलीलाएँ, रासलीला आदि हैं। सूरदास का मन इन्हीं लीलाओं में रमा है। और अवतारों की लीलाएँ वे गा अवश्य जाते हैं, पर मन तो कृष्ण-लीला के रस में ही आनन्द पाता है। महान् गुरु के सान्निध्य में आने का बड़ा सुखद परिणाम यह हुआ कि उन्हें स्व-भाव—निजी भाव—का पता चल गया। उन्होंने सीखा-सुना तो और भी होगा, पर पहले ही दिन गुरु ने 'सुबोधिनी टीका' का जो आरम्भिक अंश पढ़ाया वही उनके जीवन का प्रधान सम्बल बन गया। विद्वानों ने महाप्रभु के दार्शनिक सिद्धान्तों को उनके गानों में खोजने का प्रयास किया है, पर सही बात यही है कि उन्होंने लीला-विषयक सिद्धान्त को ही जीवन का सम्बल बनाया और पुष्टिमार्ग का यह सिद्धान्त कि भगवान् के अनुग्रह से ही जीव का भक्ति-भाव पुष्ट होता है, अपना प्रधान विश्वास बना लिया।

विद्वानों ने सूरदास के पदों में महाप्रभु वल्लभाचार्य के सिद्धान्त खोजे हैं। परन्तु कई बार जिन्हें दार्शनिक विचार कहा जाता है वे वस्तुतः धार्मिक मान्यता और आध्यात्मिक विश्वास होते हैं। वे मध्यकाल के सभी भक्तों में समान रूप से पाये जाते हैं। अपनी रुचि और प्रकृति के अनुसार भक्तगण किसी विशेष पक्ष पर बल अवश्य देते हैं। उन्हें ठीक-ठीक दर्शन नहीं कहा जा सकता। कुछ भक्त कभी-

उपनिषद् वेद ही है। सो, प्रमाण चतुष्टय हुए : (1) वेद, (2) श्रीकृष्णवाक्य अर्थात् भगवद्गीता, (3) व्याससूत्र अर्थात् ब्रह्मसूत्र और (4) व्यास की समाधि-भाषा अर्थात् श्रीमद्भागवत। इनमें भागवत को प्रमाण-रूप में स्वीकार किया गया है। यह मध्यकाल में सर्वाधिक प्रभावशाली ग्रन्थ रहा है। यह भक्ति का अपूर्व ग्रन्थ है। उपनिषद् के तत्त्वज्ञान और तत्काल प्रचलित सभी आर्ष शास्त्रों के सुविचारित मत इस ग्रन्थ में सहज कवित्व के साथ इस प्रकार धुल-मिलकर प्रकट हुए हैं कि इसे समाधि-भाषा कहना उचित है। ब्रह्मसूत्र और भागवत दोनों ही व्यासरचित माने जाते हैं; लेकिन सूत्रों में जहाँ तक सम्मत तत्त्व-जिज्ञासा का समाधान है वहाँ 'भागवत' भावनाओं को प्रभावित करनेवाला और फिर भी बौद्धिक समाधान को भी प्रस्तुत करनेवाला अपूर्व काव्य-ग्रन्थ है। वह बौद्धिक समाधान नहीं है, बुद्धि को भी अभिभूत करके अन्तरतर को उल्लसित करनेवाला समाधि-काव्य है। समाधान केवल प्रतीति उत्पन्न कराता है और समाधि अनुभूति प्रदान करती है। एक बुद्धि का विषय है, दूसरा बोध का।

ऐसे महान् ग्रन्थ को व्यास की समाधि-भाषा कहना सर्वथा उचित है। उसे तीन के अतिरिक्त चौथा प्रस्थान मानना भी उचित ही है। महाप्रभु बल्लभाचार्य ने केवल यही नहीं कहा कि यह एक अतिरिक्त प्रस्थान है बल्कि यह भी कहा कि केवल एक, दो या तीन प्रस्थानों को प्रमाण मानना पर्याप्त नहीं है। किसी मत की ग्राहकता के लिए आवश्यक है कि वह चारों का अविरोधी हो; क्योंकि एक में यदि सन्देह रह जाय तो वह दूसरे के द्वारा ही दूर होता है। इनमें भी चारो उत्तरोत्तर अधिक प्रामाणिक है। इसका मतलब यह है कि श्रीमद् बल्लभाचार्य के मत से 'भागवत' केवल एक चौथा प्रस्थान ही नहीं है बल्कि सबके सन्देहों को निराकरण करनेवाला सर्वोत्तम प्रमाण है। यह बात बल्लभाचार्य और चैतन्य मत की विशेषता है। अन्य वैष्णव दर्शनों में 'भागवत' को इतनी दृढ़ता से स्वीकार नहीं किया गया है। 'सूरसागर' भी 'भागवत' का ही अनुकथन है। फिर भी सूरदास अपनी रचना को समाधिभाषा नहीं समझते। समाधिभाषा तो 'भागवत' ही है। महान् शक्ति को वहन करने और लोक-मोहर करने की अद्भुत शक्ति सूरदास में भी भरपूर मात्रा में थी।

यहाँ एक बात 'भागवत' के सम्बन्ध में और कह लेनी चाहिए। लीलाकथा को ही, 'चौरासी वैष्णवन की वार्त्ता' के अनुसार, महाप्रभु बल्लभाचार्य ने सूरदास को 'भागवत' के सारमर्म के रूप में बताया था। निःसन्देह 'भागवत' की अपूर्वता, प्रथम तीन प्रस्थानों की अपेक्षा, लीला-रस के आस्वादन पर बल देने में है :

संसारसिन्धुमतिदुस्तरमुत्तितीर्षोः

नान्यः प्लवो भगवतः पुरुषोत्तमस्य ।

लीलाकथारसनिषेवणमन्तरेण

पुंसो भवेद्विधदुःखदवादिंस्य ॥

[अति दुस्तर संसार-सिन्धु को पार करने के इच्छुक, विविध दुःखदायी दावाभि

कभी तत्त्व-जिज्ञासा की भी पद्धति अपनाते हैं, पर बहुत कम। मूरदास 'भ्रमर-गीत' के प्रसंग में अवश्य ही कुछ प्रचलित मतों को उद्धव के मुण्ड से कहलाकर उनका मुदु प्रत्याख्यान गोपियों से करा देते हैं। पर अन्यत्र वे इस पद्धति की उपेक्षा ही करते हैं। अन्यान्य प्रसंगों में वे शास्त्रीय की अपेक्षा लोकानुभव को ही सरस भाषा में कविजनोचित सम्प्रेषण द्वारा सहृदय-हृदय-गम्य बना देते हैं।

उन दिनों की प्रवृत्ति को देखते हुए कहा जा सकता है कि प्रस्थानों में श्रेष्ठ प्रस्थान 'भागवत' है। यह मूरदास को पूर्णतः मान्य थी। विद्वानों और प्रवीण विचारकों के मन में यह बात उन दिनों घर कर गयी थी कि जो कुछ अच्छा या नया कहना था उसे पहले के ऋषियों और आचार्यों ने कह दिया है। इस घोर कालिकाल में अब पुरानी बातों की अपने ढंग से व्याख्या-भर की जा सकती है, श्रुति-सम्मत होना बड़ी बात है। कुछ भी ऐसा नहीं कहना या मानना चाहिए जो श्रुति-सम्मत या प्राचीन आप्त समझे जानेवाले ऋषि-मुनियों के प्रतिपादित सिद्धान्त के प्रतिकूल पड़ता हो। दर्शन हो या धर्मशास्त्र, ज्योतिष हो या आयुर्वेद—सबका श्रुति-सम्मत या आप्त जनानुमोदित होना आवश्यक माना जाने लगा। नयी बात कही ही नहीं गयी, ऐसा नहीं था। पर सब-कुछ को श्रुति-सम्मत बताना आवश्यक हो गया था। उन दिनों सबसे बड़ा दोष वेद-बाह्य होना था। किसी को अत्यन्त गहिर्त कहना हो तो उसे वेद-बाह्य कह दिया जाता था। इसकी प्रतिक्रिया भी बड़ी तीव्र थी। बहुत-से सम्प्रदाय तब भी थे जिनमें श्रुतियों की खिल्ली उड़ायी गयी थी। धीरे-धीरे प्रत्येक सम्प्रदाय अपने को श्रुति-सम्मत मिद्ध करने पर ही अधिक बल देने लगा। भक्ति-सम्प्रदायों में यह बात और भी प्रबल रूप में प्रकट हुई। महान् शंकराचार्य ने अपने शक्तिशाली भाष्यों में अद्वैतवाद—जिसे थोड़ा हीन सावित करने के लिए 'मायावाद' भी कहा जाने लगा था—की स्थापना की। यह बात उन्होंने ग्यारह उपनिषदों, ब्रह्मसूत्र और भगवद्गीता के भाष्यों में सिद्ध की। वैष्णव मत में इसकी तीव्र प्रतिक्रिया हुई। भक्ति के लिए अद्वैतवाद बहुत अच्छा आधार नहीं माना जा सकता था। इसलिए आवश्यक हो गया कि शांकर अद्वैत-वाद या मायावाद का प्रत्याख्यान उन्हीं ग्रन्थों के भाष्य या टीका द्वारा किया जाय जिन पर स्वयं शंकराचार्य ने भाष्य लिखे थे। इन ग्रन्थों को तीन प्रस्थान या 'प्रस्थान-त्रयी' कहते थे। इन तीन प्रस्थानों का अर्थान् (1) ग्यारह उपनिषद्, (2) ब्रह्म-सूत्र और (3) श्रीमद्भगवद्गीता का समर्थन पाये बिना कोई सम्प्रदाय मान्य नहीं होता था। कभी किसी एक या दो प्रस्थानों की टीका से भी काम चल जाता था; पर तीनों पर भाष्य, टीका या तिलक अत्युत्तम माना जाता था।

महाप्रभु बल्लभाचार्य ने भी श्रीमद्भागवत को एक प्रस्थान मानकर प्रस्थानों की संख्या चार कर दी और प्रस्थान चतुष्टय नाम दिया। उन्होंने अपने तत्त्वार्थ दीप निबन्ध में प्रमाणरूप में चारों प्रस्थानों की बात कही है :

वेदाः श्रीकृष्णवाक्यानि व्याससूत्राणि चैव हि ।

समाधिभाषा व्यासस्य प्रमाणं तच्चतुष्टयं ॥ (1-7)

उपनिषद् वेद ही है। सो, प्रमाण चतुष्टय हुए : (1) वेद, (2) श्रीकृष्णवाक्य अर्थात् भगवद्गीता, (3) व्याससूत्र अर्थात् ब्रह्मसूत्र और (4) व्यास की समाधि-भाषा अर्थात् श्रीमद्भागवत। इनमें भागवत को प्रमाण-रूप में स्वीकार किया गया है। यह मध्यकाल में सर्वाधिक प्रभावशाली ग्रन्थ रहा है। यह भक्ति का अपूर्व ग्रन्थ है। उपनिषद् के तत्त्वज्ञान और तत्काल प्रचलित सभी आर्ष शास्त्रों के सुविचारित मत इस ग्रन्थ में सहज कवित्व के साथ इस प्रकार घुल-मिलकर प्रकट हुए हैं कि इसे समाधि-भाषा कहना उचित है। ब्रह्मसूत्र और भागवत दोनों ही व्यासरचित माने जाते हैं; लेकिन सूत्रों में जहाँ तर्क-सम्मत तत्त्व-जिज्ञासा का समाधान है वहाँ 'भागवत' भावनाओं को प्रभावित करनेवाला और फिर भी बौद्धिक समाधान को भी प्रस्तुत करनेवाला अपूर्व काव्य-ग्रन्थ है। वह बौद्धिक समाधान नहीं है, बुद्धि को भी अभिभूत करके अन्तरतर को उल्लसित करनेवाला समाधि-काव्य है। समाधान केवल प्रतीति उत्पन्न कराता है और समाधि अनुभूति प्रदान करती है। एक बुद्धि का विषय है, दूसरा बोध का।

ऐसे महान् ग्रन्थ को व्यास की समाधि-भाषा कहना सर्वथा उचित है। उसे तीन के अतिरिक्त चौथा प्रस्थान मानना भी उचित ही है। महाप्रभु बल्लभाचार्य ने केवल यही नहीं कहा कि यह एक अतिरिक्त प्रस्थान है बल्कि यह भी कहा कि केवल एक, दो या तीन प्रस्थानों को प्रमाण मानना पर्याप्त नहीं है। किसी मत की ग्राहकता के लिए आवश्यक है कि वह चारों का अविरोधी हो; क्योंकि एक में यदि सन्देह रह जाय तो वह दूसरों के द्वारा ही दूर होता है। इनमें भी चारों उत्तरोत्तर अधिक प्रामाणिक है। इसका मतलब यह है कि श्रीमद् बल्लभाचार्य के मत से 'भागवत' केवल एक चौथा प्रस्थान ही नहीं है बल्कि सबके सन्देहों को निराकरण करनेवाला सर्वोत्तम प्रमाण है। यह बात बल्लभाचार्य और चैतन्य मत की विशेषता है। अन्य वैष्णव दर्शनों में 'भागवत' को इतनी दृढ़ता से स्वीकार नहीं किया गया है। 'सूर-सागर' भी 'भागवत' का ही अनुकथन है। फिर भी सूरदास अपनी रचना को समाधिभाषा नहीं समझते। समाधिभाषा तो 'भागवत' ही है। महान् शक्ति को बहन करने और लोक-भीचर करने की अद्भुत शक्ति सूरदास में भी भरपूर मात्रा में थी।

यहाँ एक बात 'भागवत' के सम्बन्ध में और कह लेनी चाहिए। लीलाकथा को ही, 'चौरासी वैष्णवन की वार्त्ता' के अनुसार, महाप्रभु बल्लभाचार्य ने सूरदास को 'भागवत' के सारमर्म के रूप में बताया था। निःसन्देह 'भागवत' की अपूर्वता, प्रथम तीन प्रस्थानों की अपेक्षा, लीला-रस के आस्वादन पर बल देने में है :

संसारसिन्धुमतिदुस्तरमुत्तितीर्षोः

नान्यः प्लवो भगवतः पुरुषोत्तमस्य ।

लीलाकथारसनिषेवणमन्तरेण

पुंसो भवेद्विघट्टदुःखदवादितस्य ॥

[अति दुस्तर संसार-सिन्धु को पार करने के इच्छुक, विविध दुःखदायी दावाभि

से पीड़ित मनुष्य के लिए भगवान् पुरुषोत्तम (श्रीकृष्ण) की लीला-कथाओं के रसास्वादन में भिन्न कोई दूसरी नाव नहीं है।]

यह 'भागवत' का विशिष्ट सन्देश है। लीला-कथाएँ ऊपर-ऊपर से देखने पर प्राकृत जन के चरित के समान लगती हैं, पर 'भागवत' में बताया गया है कि वस्तुतः वे वैसी नहीं हैं—उनका अर्थ गहराई में है। इसीलिए इस लीला-कथात्मक काव्य को ध्यास की समाधिभाषा कहा गया है। समाधिभाषा ऊपर-ऊपर से विसंगत दिखने पर भी गम्भीर अर्थ देती है।

मूरदास ने 'भागवत' के इस सन्देश को पूरी तरह स्वीकार किया था, पर उन्होंने अपनी रचना को 'भागवत' की भाँति समाधिभाषा नहीं समझा। इसीलिए वे अपने पाठकों को आगाह करते रहते हैं कि मूर के प्रभु की इस लीला को प्राकृत जन का आचरण न समझें। 'सूरसागर' 'भागवत' से अनेक बातों में भिन्न है। महा-प्रभु बल्लभाचार्य तथा अन्य आचार्यों ने 'भागवत' के सिद्धान्त और उसमें वर्णित लीलाओं का बहुत सूक्ष्म विस्तरेषण किया था। उतने सूक्ष्म विस्तरेषण 'सूरसागर' में नहीं मिलेंगे। कुछ बातें उनमें ऐसी भी हैं जिनका मूल 'भागवत' में खोजना कठिन है। वस्तुतः उन्हें लोको-जीवन में खोजना चाहिए। किस प्रकार शाक्त-साधना की बहुत-सारी बातें वैष्णव रूप ग्रहण कर चुकी थी, यह मैंने अन्यत्र दिखाया है।

असल में 'सूरसागर' शास्त्रीय वैष्णव-भक्ति-शास्त्र से प्रेरणा अवश्य लेता है, पर वह शास्त्रीय की अपेक्षा लोकधर्म के अधिक निकट है। उसकी भाषा, छन्द, पात्र और विचार-सरणि शास्त्रीय विस्तरेषण की अपेक्षा लोक-व्यवहार के बहुत निकट-पर्यवेक्षण से अधिक प्रभावित है। हिन्दीप्रदेश के लोकगीतों में वैष्णव भक्ति—तत्रापि श्रीकृष्ण-लीला—का प्रवेश, महाप्रभु बल्लभाचार्य के बहुत पहले हो चुका था। 'सूरसागर' की लीलागान की प्रेरणा अवश्य 'श्रीमद्भागवत' से मिली; पर बहुत-सी बातें उस समय उत्तर भारत के लोकधर्म की बनी रही और ऐसी बहुत-सी बातें, जो परवर्ती वैष्णव आचार्यों की उद्भावनाएँ थीं और जिनका मूल 'श्रीमद्भागवत' से बाहर था, इसमें छूट गयी। उन्हें लेने का प्रयास भी नहीं हुआ।

श्री बल्लभाचार्य ने अनेक शास्त्र-वाक्यों के प्रमाण के आधार पर यह सिद्ध किया है कि माया और अविद्या दोनों ही भगवान् की शक्ति होने पर भी भिन्न-भिन्न हैं। अद्वैतवादिमों के हिसाब से उनमें अभिन्नता है। 'श्रीमद्भागवत' के अनुसार यह ठीक है; क्योंकि दशमस्कन्ध के उनतालीसवें अध्याय में भगवान् की अपनी जिन शक्तियों से निपेक्षित कहा गया है उनमें अविद्या और माया, इन दो शक्तियों को अलग बताया गया है। संसार अविद्या-जन्य है और प्रपञ्च माया-जन्य। इसलिए संसार भ्रम है, परन्तु प्रपञ्च सत्य। संसार से मुक्ति की इच्छा करनी चाहिए। जीव में अहंता, ममता आदि विकार होते हैं जिससे वह अविद्या (गलत जानकारी) के कारण मोहग्रस्त हो जाता है। संसार-सिन्धु से पार होने के लिए, जैसा कि पहले ही बताया जा चुका है, भगवान् के लीला-कथा-रस का आस्वादन एकमात्र साधन

है। पर प्रपंच माया-जन्य है और सत्य है। वह रहेगा, उसका विलोप सम्भव नहीं है। संसार और प्रपंच का यह सूक्ष्म भेद बल्गभाचार्य के तत्त्व दर्शन को अद्वैत वेदान्तियों के दर्शन से भिन्न करता है। वे लोग प्रपंच को भी मिथ्या मानते हैं।

‘सूरसागर’ में, जहाँ तक मैं देख सका हूँ, इस प्रकार के किसी भेद की चर्चा नहीं है। अन्य सन्तों और भक्तों की भाँति वे भी भवसागर और प्रपंच को समान भाव से तिरस्करणीय समझते थे; क्योंकि लोकधर्म में संसार और प्रपंच के इस सूक्ष्म भेद का कोई अस्तित्व नहीं था। वहाँ भवसागर एक स्पष्ट धारणा है और वह भगवान् से भिन्न मोह पैदा करनेवाला जगत् भी तथा यम-यातना और मनुष्य का स्वयं उत्पन्न किया हुआ अहता-ममता का जजाल भी, एक ही है। सूरदास इस बात में लोक-विश्वास के अधिक निकट है। वे भवसागर को प्रपंच से अलग नहीं समझते। अनेक प्रकार की नरक-यातनाओं में उनका विश्वास है। परन्तु वे भगवान् की लीला के गान को यमयातना और नरकभोग के मूल्य पर भी काम्य मानते हैं। उनके लिए तो भगवान् से उद्धार पाने का एक ही साधन है— शुद्ध मन से भगवान् का स्मरण :

गनिका किये कौन व्रत संयम शुक्र हित नाम पढ़ावै ।

मनसा करि सुमिरो गज वपुरी ग्राह परम गति पावै ।

यज्ञ, याग, तीर्थ, व्रत सब ठीक है; पर भजन के सामने उनका कितना मूल्य है ? यमयातना से उद्धार पाने का एक ही उपाय है—भगवन्त भजन :

काहे को अस्वमेध जग कीजै, गया श्राद्ध काशी केदार ।

राम-कृष्ण अभिधाम न पटतर जो तन गारै हेम हतमार ।

प्राग कल्प माथे करवत दै चन्दा तरनि ग्रहन लछवार ,

सूरदास भगवन्त-भजन विनु, यम के दूत कौन टारै मार ॥

सूरदास की यमयातना भी भवसागर का ही परिणाम है। परन्तु भगवत्-लीला-प्रेम की महिमा के आगे वे यमयातना की विकरालता को उपेक्षणीय बताते हैं :

ऐसो कव करिहो गोपाल ।

मनसानाथ मनोरथ-दाता हो प्रभु दीनदयाल ।

चरनि चित्त निरन्तर अजुरत रसना चरित रसाल ।

लोचन सजल प्रेम पुलकित तन कर कजन दल भाल ।

ऐसो रहत लिखत छन-छन यम अपनो भायो भाल ।

सूर सुजस रागी न डरत मन सुनि यातना कराल ॥

वैष्णव शास्त्रों में भगवान् की ऐश्वर्यमाधुरी, विग्रहमाधुरी और वेणुमाधुरी की विशेष चर्चा है। सूरदास विग्रह अर्थात् रूपमाधुरी में तथा वेणुमाधुरी में विशेष रस पाते हैं। रूप भी स्थिर और गतिशील दो प्रकार से आराध्य होता है। रास-लीला में गतिशील रूप का वर्णन है। निस्सन्देह सूरदास उसमें विशेष रूप से रमे हैं। रूप चाक्षुष विषय है जबकि वेणुनिनाद श्रोत विषय। कहा जाता है कि उत्तम कवि श्रोत और दृश्य-विम्बों में अधिक रमता है, स्पर्श और गन्ध विम्बों में बहुत

कम । सूरदास मुरली निनाद पर बेहद मुग्ध होते हैं । इस रस को उन्होंने 'सूर-सागर' में बहुत प्रकार से उजागर किया है । वे शास्त्रों से प्रभावित अवश्य थे, पर रूप-बिम्ब और श्रोत-बिम्ब की सामग्री उन्हें लोकजीवन से मिली थी । वे दार्शनिक विचारों में नहीं, दृश्य तथा श्रव्य-बिम्बों में ही अधिक रमे हैं ।

सूरदास ने सब विद्याओं, दर्शनों और दान-भुष्य तथा तपस्याओं का फल भगवान् के लीलागान को ही माना । कल्पना द्वारा रचित पूर्वपक्ष और अपरपक्ष का विन्यास करके खण्डन-मण्डन द्वारा निरूपित दार्शनिक सिद्धान्तों की स्थापना के पचड़े में वे नहीं पड़े । वे कवि थे और कविजनोचित ढंग से ही उन्होंने भगवत्-लीला को अद्भुत प्रभावशाली तथा भक्तिरस को अनायास लोक-ग्राह्य बनाया । 'श्रीमद्भागवत' में, मानो ऐसे ही कवियों को ध्यान में रखकर कहा गया था :

इदं हि पुंसस्तपसः श्रुतस्य वा स्विष्टस्य सूक्तस्य च बुद्धदत्तयो ।

अविच्युतोयं कविभिर्निरूपितः यदुत्तमदलोके गुणानुवर्तनम् ॥

—भाग., 1/5/22

[आकशवाणी के वाराणसी केन्द्र से प्रसारित, 1978]

कबीर



भूमिका

'कबीर' लिखते समय नाना साधनाओं की चर्चा प्रसंगवश आ गयी है। उनके उसी पहलू का परिचय विशेष रूप से कराया गया है जिसे कबीरदास ने अधिक लक्ष्य किया था। पाठक पुस्तक में यथास्थान पढ़ेंगे कि कबीरदास बहुत-कुछ को अस्वीकार करने का अपार साहस लेकर अवतीर्ण हुए थे। उन्होंने तत्काल प्रचलित नाना साधन-मार्गों पर उग्र आक्रमण किया है। कबीरदास के इस विशेष दृष्टिकोण को स्पष्ट रूप से हृदयंगम कराने के लिए मैंने उसकी ओर पाठक की सहानुभूति पैदा करने की चेष्टा की है। इसीलिए कहीं-कहीं पुस्तक में ऐसा लग सकता है कि लेखक भी व्यक्तिगत भाव से किसी साधन-मार्ग या विरोधी है। परन्तु बात ऐसी नहीं है। जहाँ कहीं भी अवसर मिला है वही लेखक ने इस भ्रम को दूर करने का प्रयास किया है, पर फिर भी यदि कहीं भ्रम का अवकाश रह गया हो तो वह इस वक्तव्य से दूर हो जाना चाहिए। कबीरदास ने तत्कालीन नाथपन्थी योगियों की साधन-क्रिया पर भी आक्षेप किया है, यथास्थान उसकी चर्चा की गयी है। पुस्तक के अधिकांश स्थलों में 'योगी' शब्द से इन्हीं नाथपन्थी योगियों से तात्पर्य है। समाधि के विरुद्ध जहाँ कहीं कबीरदास ने कहा है वहाँ 'जड़-समाधि' अर्थ समझना चाहिए। यथाप्रसंग पुस्तक में इसकी चर्चा आ गयी है। वैसे, कबीरदास जिस सहज-समाधि की बात कहते हैं वह योगमार्ग से असम्मत नहीं है। यहाँ यह भी कह रखना जरूरी है कि पुस्तक में भिन्न-भिन्न साधन-मार्गों के ऐतिहासिक विकास की ओर ही अधिक ध्यान दिया गया है।

पुस्तक के अन्त में उपयोगी समझकर 'कबीर-बाणी' नाम में कुछ चुने हुए पद्य संग्रह किये गये हैं। उनके शुरू के सौ पद श्री आचार्य क्षितिमोहन मेन के संग्रह के हैं। इन्हीं को कविवर रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने अंग्रेजी में अनूदित किया था। आचार्य मेन ने इन पद्यों को लेने की अनुमति देकर हमें अनुमोदित किया है।

पुस्तक के इस संस्करण (1971) में यथासम्भव संशोधन किया गया है। पुस्तक लम्बी प्रतीक्षा के उपरान्त पाठकों के समक्ष आ रही है। श्रीमती सीता

सन्धू, प्रबन्ध निदेशिका, राजकमल प्रकाशन प्रा. लि., दिल्ली, को पुस्तक का नया रूप देकर शीघ्र प्रकाशित करने का श्रेय प्राप्त है। अनेक लेखकों और प्रकाशकों के अमूल्य ग्रन्थों की सहायता न मिली होती तो पुस्तक लिखी ही न गयी होती। जिन लोगों के मत का कही-कही विरोध करना पड़ा है उनके प्रति मेरी गम्भीर श्रद्धा है। वस्तुतः जिनके ऊपर श्रद्धा है उन्हीं के मतों की मैंने समीक्षा की है। इनमें कई मेरे गुरुतुल्य हैं। सब लोगों के प्रति मैं अपनी कृतज्ञता प्रकट करता हूँ।

रवीन्द्रपुरी, न्यू कान्ठोनी,
वाराणसी

हजारीप्रसाद द्विवेदी

संकेत-विवरण

[जिन पुस्तकों का पूरा नाम और विवरण ग्रन्थ में ही दिया हुआ है, उनका उल्लेख यहाँ नहीं किया गया है।]

अ. रा.—‘अध्यात्म रामायण’, श्रीमुनिलाल का अनुवाद, गोरखपुर, सं. 1989
अष्टो.—‘ईशाद्यष्टोत्तरशतोपनिषद्’, निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, चतुर्थ संस्करण,
1932

उपासक.—‘भारतवर्षीय उपासक सम्प्रदाय’, श्रीअक्षयकुमारदत्त प्रणीत, कलकत्ता
1314 बंगाल (द्वितीय संस्करण)

क. प्रं.—‘कबीर ग्रन्थावली’, श्री श्यामसुन्दरदास सम्पादित, काशी नागरी-
प्रचारिणी सभा, काशी, 1928

क. वच.—‘कबीर वचनावली’, श्री अयोध्यासिंह उपाध्याय—सम्पादित, काशी
नागरी-प्रचारिणी सभा, काशी, 1916

क. मन., मनसूर—‘कबीर मनसूर’, स्वामी परमानन्द-कृत, भानजी कुवेरजी पेंटर
द्वारा प्रकाशित, बम्बई, 1902

गोरक्ष. वि., गोरक्षविजय—‘गोरक्षविजय’, श्री अब्दुल करीम सम्पादित, कलकत्ता,
1324 बंगाल

गोपी.—‘गोपीचन्द्रेर गान’, कलकत्ता विश्वविद्यालय द्वारा प्रकाशित और श्री
विश्वेश्वर भट्टाचार्य द्वारा संकलित

गो. सि. सं.—‘गोरक्ष-सिद्धान्त’, म. म. गोपीनाथ कविराज सम्पादित, सरस्वती
भवन टेक्स्ट्स नं. 18, काशी, 1925

चर्चा.—‘चर्याचर्यनिश्चय’, वी. गा. दो. में संकलित

जाति.—‘भारतवर्ष में जातिभेद’, श्री क्षितिमोहन सेन लिखित, कलकत्ता, 1940

ज. डि. ले.—Journal of the Department or Letter, Vol. XXVIII,
कलकत्ता विश्वविद्यालय, 1934। इनमें श्री चागची द्वारा सम्पादित ये ग्रन्थ

हे : 1. तिलोपाद का दोहा-संग्रह, 2. सरहापाद का दोहा, 3. कण्ठपादा.,
4. सरहापादकीय दोहा-संग्रह, 5. प्रकीर्ण दोहा-संग्रह

डायसन.—The System of Vedant by P. Duccsen, शिकागो, 1912

पंचदशी.—विचारण्य स्वामी विरचित, निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, 1918

पदा.—शब्दा. देताए

प्राण.—‘प्राणसंगली’, सन्त सम्पूर्णसिंहजी सम्पादित, तरनतारन, पंजाब

फर्कुहर—An Outline of the Religious Literature of India by
J. N. Farquhar, Oxford, 1920

बो. गा. दो. बौद्ध.—‘बौद्ध गान ओ दोहा’, म. म. हरप्रसाद शास्त्री सम्पादित
कलकत्ता, 1323 (चंगाब्द)

भ. र. सि. भक्ति. र.—‘भक्तिरसामृतसिन्धुः’, श्री रूपगोस्वामिपाद विरचित,
मुशिदाबाद, 1331

मनसूर—क. मन. देताए

मिडिएवल मिस्टि.—Medieval Mysticism of India, श्री क्षितिमोहन सैन,
लन्दन, 1935

विचार.—‘कबीरसाहब का बीजक’ पर साधु श्री विचारदासजी की टीका, काशी,
सं. 1983

विश्व.—‘बीजक कबीरसाहब’ पर श्री विश्वनारायणसिंहजू देव बहादुर कृत पालङ्ग-
खण्डिनी टीका, वैकटेश्वर प्रेस, बम्बई, सं. 1961

वेदान्त.—‘वेदान्तसार’, कर्नल जे. ए. जैकोब सम्पादित, द्वितीय संस्करण, निर्णय-
सागर, बम्बई 1916

शब्दा.—‘शब्दावली’, कबीरसाहब की, वेल्सवेडियर प्रेस, इलाहाबाद, 1900 ई.

शारदा.—‘शारदातिलक-तन्त्रम्’—Arthur Avalon द्वारा सम्पादित, Tantric
Text Society, Vol. XVI, कलकत्ता, 1933

शिव.—‘शिवसहिता’, पाणिनी ऑफिस, इलाहाबाद, 1914

शुक्ल.—पं. रामचन्द्र शुक्ल का ‘हिन्दी साहित्य का इतिहास’, प्रयाग, सं. 1990

स. क. स.—‘सत्य कबीर की साखी’, वैकटेश्वर प्रेस, बम्बई, सं. 1977

सहजा, सहजाम्नाय.—‘सहजाम्नायपंजिका’, बो. गा. दो. मे संकलित

हठ.—‘हठयोगप्रदीपिका’, पाणिनी ऑफिस, इलाहाबाद, 1915

हिन्दुत्व.—श्रीरामदास गौड़ रचित, ज्ञानमण्डल, काशी, 1997

हि. भा. सा. वि.—‘हिन्दी भाषा और साहित्य का विकास’, पं. अयोध्यासिंह
उपाध्याय, लहेरियासराय, 1997

प्रस्तावना

कबीरदास का लालन-पालन जुलाहा परिवार में हुआ था, इसलिए उनके मत का महत्त्वपूर्ण अंग यदि इस जाति के परम्परागत विश्वासों से प्रभावित रहा हो तो इसमें आश्चर्य की कोई बात नहीं है। यद्यपि 'जुलाहा' शब्द फ़ारसी भाषा का¹ है, तथापि इस जाति की उत्पत्ति के विषय में संस्कृत पुराणों में कुछ-न-कुछ चर्चा मिलती ही है। ब्रह्मवैवर्त पुराण के ब्रह्मखण्ड के दसवें अध्याय में बताया गया है कि भ्मेच्छ से कुविन्दकन्या से 'जोला' या जुलाहा जाति की उत्पत्ति हुई है।² अर्थात् भ्मेच्छ पिता और कुविन्द माता से जो सन्तति हुई वही जुलाहा कहलायी। पुराणकार ने भ्मेच्छ और कुविन्द के सम्बन्ध में कोई सन्देह नहीं रहने दिया है। विरवकर्मा ने शुद्रा के गर्भ से नौ शिल्पकार पुत्र उत्पन्न किये थे : माली, सुहार, शलकार, कुविन्द, बुम्हार, कौंसेरा, वढ़ई, चित्रकार और सुनार³। इस प्रकार कुविन्द एक शिल्पी या कलाकार है और उसका कार्य वस्त्र बुनना है। शत्रिय पिता और शुद्रा माता के संयोग से भ्मेच्छ की उत्पत्ति हुई। यह उत्पत्ति जिस समय हुई उस समय माता ऋतुदोष से अपवित्र थी और पिता के मन में पाप-भावना थी। इसलिए इस संयोग से बलवान, दुरन्त और पापपरायण भ्मेच्छ जातियों का प्रादुर्भाव हुआ। ये जातियाँ

1. प्रसिद्ध त्रिहान् रायहज्जदागत्री ने अपने एन एन में सुते बताया है कि 'जुलाहा' शब्द संस्कृत 'जोलाय' से बना है। परन्तु सुते महान् माहिर में 'जोलाय' शब्द का बड़ी प्रयोग नहीं मिला।
2. भ्मेच्छान् कुविन्दकन्यायां जोला जातिर्भवति ॥
जोलात् कुविन्दकन्यायां शराकः परिवर्तिता ॥
3. विरवकर्मा च शुद्रायां बीर्याश्रितं चकार ॥
ततो बभूवः पुत्रास्ते नवौने शिल्पकारिताः ॥
मालाकारः कर्मकारः शयकारः कुविन्दः ॥
बुम्भकारः कौंसेराः पढेने शिल्पिताः चराः ॥
सुनारश्चित्रकारः शर्यकारश्चैव च ॥
परिणतो ब्रह्मणाद् अद्यान्तं कर्मकारः ॥

क्रूर, निर्भय, दुर्धर्मा और विधर्मी हुई।¹² इस प्रकार हिन्दू-पुराणों के मत से जुलाहा जाति का प्रादुर्भाव मुसलमान पिता और कुविन्द माता के आकस्मिक संयोग से हुआ। इस देश में इस प्रकार के आकस्मिक संयोग से नयी जाति का पैदा हो जाना अपरिचित घटना नहीं है। आज जो सहस्रो की संख्या में जातियाँ वर्तमान हैं, वस्तुतः उनमें कई इसी प्रकार बन गयी हैं; परन्तु जुलाहों के सम्बन्ध में पुराणों की यह व्यवस्था कई कारणों से मानने योग्य नहीं मालूम होती।

हिन्दू-पुराणों और धर्मग्रन्थों की यह प्रवृत्ति रही है कि किसी जाति की उत्पत्ति के लिए निम्नलिखित पाँच कारणों में से किसी एक को मान लेना :

- (1) वर्णों के अनुलोम विवाह से,
- (2) वर्णों के प्रतिलोम विवाह से,
- (3) वर्णों की संस्कार-भ्रष्टता के कारण,
- (4) वर्णों से बहिष्कृत समुदाय से, और
- (5) भिन्न संकर जातियों के अन्तर्विवाह से।

इन पाँच कारणों के अतिरिक्त कोई छठा कारण हिन्दू-पुराणों और स्मृतियों में नहीं बताया गया। जब किसी नयी जाति का आविर्भाव, भारतीय भूमि पर हुआ है तभी कोई-न-कोई ऐसा ही मिश्रण सोच लिया गया है। यह धारणा केवल शास्त्रीय विवेचनाओं तक ही सीमित नहीं रही है, साधारण जनता में भी बढ-भूल हो गयी है।

इस प्रकार की कल्पनाएँ जाति की सामाजिक मर्यादाओं का नियमन भी करती हैं। स्मृतियों और पुराणों की कथाओं पर से यह अन्दाजा भी लगाया जा सकता है कि जिस समय ये कथाएँ लिखी गयी थी उस समय किसी जाति की सामाजिक मर्यादा क्या और कैसी थी। यह ध्यान देने की बात है कि कई जातियों के सम्बन्ध में संस्कृत-ग्रन्थों में जो कथाएँ कही गयी हैं उन्हें वे जातियाँ स्वयं नहीं मानतीं। प्रायः आर्यतर जातियाँ अपनी उत्पत्ति और मर्यादा के विषय में कोई-न-कोई पौराणिक कथा बताया करती हैं। इन कथाओं में साधारणतः उनका श्रेष्ठत्व प्रतिपादित किया होता है और कभी-कभी यह भी बताया गया है कि वर्तमान काल में उनकी सामाजिक मर्यादा किस अभिशापवश या किस धोखे के कारण हीन हो गयी है।¹³ उदाहरणार्थ, पटवेगर नामक कपड़ा बुननेवासी जाति अपनी उत्पत्ति शिव की जिह्वा से बताती है और यह दावा करती है कि मानव-जाति की लज्जा बचाने के लिए शिवजी ने इन्हे वस्त्र बुनने का सबसे पवित्र कार्य सौंपा है। इनके आदि-पुरुषों की उपवीत और वेद प्राप्त हुए थे।

1. क्षत्रवीर्येण भूद्रायामृतोपेण पापतः ।
बलवत्यो दुरन्ताश्च बभूवुर्भल्लञ्जानयः ॥
अविद्वर्णाः क्रूराश्च निर्भया रणदुर्वयाः ।
शोचाचारविहीनश्च दुर्धर्मा धर्मवज्जिता ॥

2. माहमोर द्राइव्म एण्ड कास्ट्स, रि. 4, पृ. 176-7, से उद्धृत।

आधुनिक काल में मनुष्य-गणना के समय जुलाहा जाति के सम्बन्ध में जो तथ्य प्राप्त हुए हैं, उन पर से पुराण-समर्थित आकस्मिक संयोगवाली बात का समर्थन नहीं होता। जुलाहे मुसलमान हैं, पर इनसे अन्य मुसलमानों का मौलिक भेद है। सन् 1901 की मनुष्य-गणना के आधार पर रिजली साहब ने 'पीपुल्स ऑफ इण्डिया' नामक एक ग्रन्थ लिखा था। इस ग्रन्थ में उन्होंने तीन मुसलमान जातियों की तुलना की थी। वे तीन हैं : सैयद, पठान और जुलाहे। इनमें पठान तो भारतवर्ष में सर्वत्र फैले हुए हैं पर उनकी संख्या कहीं भी बहुत अधिक नहीं है। जान पड़ता है कि बाहर से आकर वे नाना स्थानों पर अपनी सुविधा के अनुसार बस गये। पर जुलाहे पंजाब, उत्तर प्रदेश, बिहार और बंगाल में ही पाये जाते हैं। ये जहाँ हैं वहाँ थोक-के-थोक हैं। एक पूरा-का-पूरा भूखण्ड इनके द्वारा अध्रुपित है। पंजाब में इनकी संख्या 6,95,119, उत्तर प्रदेश में 9,23,032 और बंगाल-बिहार में 92,42,049 थी। पंजाब में इनकी बस्ती कदमौर रियासत की दक्षिण सीमा से शुरू होकर कुछ दूर तक पंजाब के उत्तरी किनारे पर फैली हुई है। उत्तर प्रदेश जहाँ पर राजपूताना और मध्यभारत की सीमाओं से मिलता है वहाँ से लेकर बनारस और गोरखपुर कमिश्नरी की पूर्वी सीमा तक एक मेखला की भाँति के भूखण्ड में इनकी दूसरी बस्ती है। बिहार के उत्तरी अंश में और नेपाल की दक्षिण-पूर्व सीमा तक इनकी घनी बस्ती है। फिर दक्षिण बिहार में भी इनकी एक छोटी-सी बस्ती है। दक्षिणी बंगाल में बर्दवान से ढाका कमिश्नरी तक ये बसे हुए हैं। इस प्रकार उत्तरी पंजाब से लेकर ढाका कमिश्नरी तक अर्धचन्द्राकृति भूभाग में ये फैले हुए हैं। इन प्रदेशों में कभी नाथपन्थी योगियों का बड़ा जबरदस्त प्रभाव था। रिजली साहब का अनुमान है कि यह जुलाहा जाति किसी निम्न स्तर की भारतीय जाति का मुसलमानी रूप है। सामाजिक परिस्थिति इनकी अच्छी नहीं रही और नवागत धर्म में कुछ अच्छा स्थान पा जाने की आशा से इन्होंने समूह-रूप में धर्मान्तर ग्रहण किया होगा। यही कारण है कि ये सैयद और पठानों की भाँति सारे भारतवर्ष में फैले हुए नहीं हैं बल्कि अपने मूल निवासस्थान में ही पाये जाते हैं।¹

जिन दिनों कबीरदास इस जुलाहा-जाति को अलंकृत कर रहे थे उन दिनों, ऐसा जान पड़ता है कि इस जाति ने अभी एकाग्र पुस्त से ही मुसलमानी धर्म ग्रहण किया था। कबीरदास की वाणी को समझने के लिए यह निहायत जरूरी है कि हम इस बात की जानकारी प्राप्त कर लें कि उन दिनों इस जाति के बचे-खुचे पुराने संस्कार क्या थे।

सन् 1901 की मनुष्य-गणना के आधार पर सर आर्थर डेल बेन्स ने 'Grundriss der Indo-orientalischen philologie and Altertumskunde' सीरीज में भारतीय जातियों के सम्बन्ध में जो अध्ययन उपस्थित किया उसमें वाईस प्रकार की वयनजीवी (कपड़ा बुनकर जीविका चलनेवाली) जातियों का उल्लेख है। इनकी

अधिकारिणी नहीं होंगी।

भंगाल-मिहार् की 'शराक' जाति ताँतियों की ही एक शाखा है। इनके विन्द में हाथ ही में एक अत्यन्त गनोरंजक सध्व का रहस्योद्घाटन हुआ है। ब्रह्मवैवर्त पुराण के अनुसार 'शराक' जाति की उत्पत्ति जुलाहा पिता कुविन्द (ताँती) माता मे सुई है। परन्तु आधुनिक राज्यों में पता चलता है कि ये शराक असल में श्रावकों के अर्थात् क्षत्रियों के भग्नशेष हैं जो अवस्था-दुर्विपाक से समाज के निचले स्तर में खाल दिये गये हैं। अब भी इनके सामाजिक आचारों में बहुत-कुछ जैन आचार बहुरी गये हैं। अब फिर से जैन मुनियों ने इनकी ओर ध्यान देना शुरू किया है।

शराक (शराक-धामक) जाति के इस रहस्योद्घाटन पर से यह अनुमान मूल्य होता है कि अन्धकार धर्मजीवियों की यत्नमान अवस्था का कारण उनका ब्राह्मणविरुद्ध विवर्तन का आशय होना चाहिए। साम्य इन्होंने शुरू-शुरू में ब्राह्मण वर्ग का जनरुद्ध विरोध किया होगा। विरोध की मात्रा का कुछ अनुमान तो कबीर के पदों से ही हो जाता है।

विभिन्न दश मगधजीवी जातियों में सबसे गनोरंजक बंगाल के 'जुगी' या 'योगी' हैं। सन् 1921 की मनुष्य-गणना के अनुसार अकेले बंगाल में इन जुगी या योगी योगी की संख्या 2,65,910 थी। ये सारे बंगाल में फैले हुए हैं और कपड़ा बुनने का काम करते हैं। हिन्दू समाज में इनका स्थान क्या है, यह इस एक बात से अनुमान किया जा सकता है कि 1921 ई. की मनुष्य-गणना के समय जब एक जुगी नाम के अपने भी रणजीव प्रपञ्च के अनुसार 'जुगी' न लिखकर 'योगी' लिखना पड़ा था धर्मजीवियों के नाम के सामने 'देवी' जुड़ाने की इच्छा प्रकट की, तो मगधजीव ब्राह्मण-कर्मचारी ने कहा था कि मैं अपना हाथ कटा देना अच्छा समझता हूँ, पर 'जुगी' को 'योगी' और इसी स्थानों को 'देवी' नहीं लिख सकूँगा !
कहते हैं कि योगियों की एक संवर्धित सभा है जो योगियों के सम्बन्ध में अच्छी

निचली जाति के लोग उस कारण से धर्मान्तर ग्रहण करते नहीं देखे जाते। नीची-से-नीची श्रेणी का हिन्दू अपने को विधर्मी से उत्तम जाति का समझता है और कवीर की गवाही पर तो हम निश्चित रूप से कह सकते हैं कि न तो लोहू की दृष्टि में और न अपने-आपकी ही दृष्टि में जुलाहा जाति उच्चतर सामाजिक मर्यादा पा सकी थी। आज जुलाहों के सम्बन्ध में जो लोकोक्तियाँ और किस्से-कहानियाँ आदि प्रचलित हैं, वे यह सिद्ध करती हैं कि सब मिलकर यह जाति आज भी साधारण जनता की दृष्टि में ऊँची नहीं उठ सकी। स्वयं रिजली साहब ने भी अपनी पुस्तक में ऐसी लोकोक्तियों का मनोरंजन संग्रह किया है। कवीरदास ने जुलाहों की जाति को कमीनी जाति कहा है¹ और यह भी बताया है कि उन दिनों भी यह जाति जन-साधारण में उपहास और मजाक की पात्र थी। साधारणतः मूर्खता-सम्बन्धी कहानियों का एक बहुत बड़ा अंश सारे भारतवर्ष में जुलाहों से भी बना है।

अब प्रश्न यह है कि इतना बड़ा जनसमूह एक ही साथ मुसलमान क्यों हो गया? सामाजिक मर्यादा की उन्नतिवाली बात तो कवीर की अपनी गवाही से ही परास्त हो जाती है। इस प्रश्न को जरा विचारपूर्वक जाँच करने की धेप्टा की जाय। एक विचित्र बात यह है कि अधिकांश वयनजीवी जातियों में यह एक उत्प्रेषण-योग्य विशेषता पायी जाती है कि वे अपने-आपको उसी सामाजिक स्तर में रखने को प्रस्तुत नहीं हैं जिसमें साधारणतः उन्हें रखा गया है। वे लोग अपनी उत्पत्ति और इतिहास अलग से बताया करते हैं और अपनी वंशगत श्रेष्ठता का दावा करते हैं। कभी-कभी वे अपने को ब्राह्मण भी कहते हैं। इस प्रकार तमिल और तजोर प्रान्त की पटलूनकर जाति (जो गुजरात-काठियावाड़ की आदिम अधिवासी होने के कारण 'सौराष्ट्रक' भी कहलाती है) अपने को ब्राह्मण कहती है और उपवीत धारण करती तथा आर्यंगर आदि पदवियों का व्यवहार करती है।² पटवेगर जाति की चर्चा पहले ही हो गयी है। दाक्षिणात्य के साले भी अपने को ब्राह्मण कहने और शास्त्री आदि पदवियाँ धारण करने लगे हैं। ब्राह्मणों की भाँति इनकी शाखाएँ और गोत्र भी हैं। शायद ही किसी अन्य जाति में अपनी वर्तमान सामाजिक मर्यादा के विषय में ऐसा तीव्र असन्तोष हो जैसा कि वयनजीवी जातियों में पाया जाता है। ऐसा जान पड़ता है, किसी काल में यह पेशा उत्तम गिना जाता था और किसी अज्ञात कारण से इस पेशे के लोग अपनी ऊँची मर्यादा से अधःपतित हुए हैं और इनके भीतर उनकी पुरानी महिमा के जो संस्मरण बचे रहे हैं वे ही उन्हें असन्तुष्ट बनाये हुए हैं। सम्भवतः इस देश में ब्राह्मण-श्रेष्ठता प्रनिष्ठित होने के पूर्व इन वयनजीवी जातियों में से कई जैन-बौद्धादि ब्राह्मणोत्तर धर्मों में उन्नत स्थान की

1. सरणलोक में बग दुख पड़िया तुम आई बलिमाही ।

जाति जुलाहा नाम बबीरा बजहु पनीजी नाही ॥

तहाँ जाहु जहाँ पाट-गटम्बर अगर चँदन घमि सीना ।

भाइ हमारै कहा कमीनी हम तो जानि कमीना ॥

2. माइमोर ट्रान्स् एण्ड कास्टम, जि. 4, पृ. 474—'अनिपेद' के

निचली जाति के लोग उस कारण से धर्मान्तर ग्रहण करते नहीं देखे जाते। नीची-से-नीची श्रेणी का हिन्दू अपने को विधर्मी से उत्तम जाति का समझता है और कबीर की गवाही पर तो हम निश्चित रूप से कह सकते हैं कि न तो लोक की दृष्टि में और न अपने-आपकी ही दृष्टि में जुलाहा जाति उच्चतर सामाजिक मर्यादा पा सकी थी। आज जुलाहों के सम्बन्ध में जो लोकोक्तियाँ और किस्से-कहानियाँ आदि प्रचलित हैं, वे यह सिद्ध करती हैं कि सब मिलकर यह जाति आज भी साधारण जनता की दृष्टि में ऊँची नहीं उठ सकी। स्वयं रिजली साहब ने भी अपनी पुस्तक में ऐसी लोकोक्तियों का मनोरंजन संग्रह किया है। कबीरदास ने जुलाहों की जाति को कमीनी जाति कहा है¹ और यह भी बताया है कि उन दिनों भी यह जाति जन-साधारण में उपहास और मजाक की पात्र थी। साधारणतः मूल्य-सम्बन्धी कहानियों का एक बहुत बड़ा अंश सारे भारतवर्ष में जुलाहों से भी बना है।

अब प्रश्न यह है कि इतना बड़ा जनसमूह एक ही साथ मुसलमान क्यों हो गया? सामाजिक मर्यादा की उन्नतिवाली बात तो कबीर की अपनी गवाही से ही परास्त हो जाती है। इस प्रश्न को ज़रा विचारपूर्वक जाँच करने की चेष्टा की जाय। एक विचित्र बात यह है कि अधिकांश वयनजीवी जातियों में यह एक उल्लेख-योग्य विशेषता पायी जाती है कि वे अपने-आपको उसी सामाजिक स्तर में रखने को प्रस्तुत नहीं हैं जिसमें साधारणतः उन्हें रखा गया है। ये लोग अपनी उत्पत्ति और इतिहास अलग से बताया करते हैं और अपनी वंशगत श्रेष्ठता का दावा करते हैं। कभी-कभी वे अपने को ब्राह्मण भी कहते हैं। इस प्रकार तमिल और तमोर प्रान्त की पटवूनकर जाति (जो गुजरात-काठियावाड़ की आदिम अधिवासी होने के कारण 'सौराष्ट्रक' भी कहलाती है) अपने को ब्राह्मण कहती है और उपवीत धारण करती तथा आमंगर आदि पदवियों का व्यवहार करती है।² पटवेगर जाति की चर्चा पहले ही हो गयी है। दाक्षिणात्य के साले भी अपने को ब्राह्मण कहने और शास्त्री आदि पदवियाँ धारण करने लगे हैं। ब्राह्मणों की भाँति इनकी शाखाएँ और गोत्र भी हैं। शायद ही किसी अन्य जाति में अपनी वर्तमान सामाजिक मर्यादा के विषय में ऐसा तीव्र असन्तोष हो जैसा कि वयनजीवी जातियों में पाया जाता है। ऐसा जान पड़ता है, किसी काल में यह पेशा उत्तम गिना जाता था और किसी अज्ञात कारण से इस पेशे के लोग अपनी ऊँची मर्यादा से अधःपतित हुए हैं और इनके भीतर उनकी पुरानी महिमा के जो सस्मरण बचे रहे हैं वे ही उन्हें असन्तुष्ट बनाये हुए हैं। सम्भवतः इस देश में ब्राह्मण-श्रेष्ठता प्रतिष्ठित होने के पूर्व इन वयनजीवी जातियों में से कई जैन-बौद्धादि ब्राह्मण-धर्मों में उन्नत स्थान की

1. मरणनोक में बरा दुख पड़िया गुम आई बनिमाही ।

जाति जुलाहा नाम कबीरा जगहु पनीजो नाही ॥

तहाँ जाहु जहाँ पाट-पटव्वर अगर बँदन घमि लीना ।

भाइ हमारं बहा करीनी हम तो जानि कमीना ॥

2. भाइमोर द्राव्य एण्ड कास्डम, जि. 4, पृ. 474—'जातिभेद' छे

अधिकारिणी रही होंगी।

बंगाल-बिहार की 'शराक' जाति ताँतियों की ही एक शाखा है। इनके विषय में हाल ही में एक अत्यन्त मनोरंजक तथ्य का रहस्योद्घाटन हुआ है। ब्रह्मवैवर्त पुराण के अनुसार 'शराक' जाति की उत्पत्ति जुलाहा पिता कुविन्द (ताँती) माता से हुई है।¹ परन्तु आधुनिक खोजों में पता चला है कि ये शराक असल में श्रावकों के अर्थात् जैनियों के भग्नावशेष हैं जो अवस्था-दुर्विपाक से समाज के निचले स्तर में डाल दिये गये हैं। अब भी इनके सामाजिक आचारों में बहुत-कुछ जैन आचार रह ही गये हैं। अब फिर से जैन भुनियों ने इनकी ओर ध्यान देना शुरू किया है।

शराक (शराक = श्रावक) जाति के इस रहस्योद्घाटन पर से यह अनुमान पुष्ट होता है कि अन्यान्य वयनजीवियों की वर्तमान अवस्था का कारण उनका ब्राह्मणेतर विश्वास का आश्रय होना चाहिए। शायद इन्होंने शुरू-शुरू में ब्राह्मण धर्म का जबरदस्त विरोध किया होगा। विरोध की मात्रा का कुछ अनुमान तो कबीर के पदों से ही हो जाता है।

लेकिन इन वयनजीवी जातियों में सबसे मनोरंजक बंगाल के 'जुगी' या 'योगी' हैं। सन् 1921 की मनुष्य-गणना के अनुसार अकेले बंगाल में इन जुगी या योगी लोगों की संख्या 2,65,910 थी। ये सारे बंगाल में फँसे हुए हैं और कपड़ा बुनने का काम करते हैं। हिन्दू समाज में इनका स्थान क्या है, यह इस एक बात से अनुमान किया जा सकता है कि 1921 ई. की मनुष्य-गणना के समय जब एक जुगी परिवार ने अपने को स्थानीय प्रचलन के अनुसार 'जुगी' न लिखकर 'योगी' लिखना चाहा तथा अपनी स्त्रियों के नाम के सामने 'देवी' जुड़वाने की इच्छा प्रकट की, तो गणना-लेखक ब्राह्मण-कर्मचारी ने कहा था कि मैं अपना हाथ कटा देता अच्छा समझूँगा, पर 'जुगी' को 'योगी' और इनकी स्त्रियों को 'देवी' नहीं लिख सकूँगा। आजकल इन योगियों की दृढ़ संघटित सभा है जो योगियों के सम्बन्ध में अच्छी जानकारी संग्रह कर रही है। ये लोग अपने को 'योगी ब्राह्मण' भी कहते लगे हैं। इस प्रकार की योगी जातियाँ बिहार में भी पायी जाती हैं और उत्तर प्रदेश में भी किसी जमाने में थी। आचार्य शक्तिमोहन सेन महाशय ने अपने 'भारतवर्ष में जाति-भेद' नामक ग्रन्थ में (पृ. 144) लिखा है कि, "बंगाल के युगी (जुगी) या नाथ लोग पहले तो वेदस्मृति-शासित हिन्दू ही नहीं थे। नाथ-धर्म एक स्वतन्त्र और पुराना धर्म है। मध्ययुग में इनमें से अधिकांश बाध्य होकर मुसलमान हो गये थे। ये ही जुलाहे हुए। ये स्वयं अपना पौरोहित्य चिन्ता करते थे। बाद में उन लोगों ने, जो पुरोहित का काम करते थे, जनेऊ पहनना शुरू किया। इससे समाज में एक जबरदस्त आन्दोलन हुआ। टिपरा जिले के कृष्णचन्द्र दलाल ने जनेऊ पहनने का आन्दोलन किया था।² अब इनमें कितने ही बाहर जाकर 'पण्डित', 'शर्मा' और 'उपाध्याय' बनकर बाकायदा ब्राह्मण बन गये हैं। ऐसी कई घटनाएँ मैं व्यक्तिगत

रूप से जानता हूँ।”

कलकत्ता विश्वविद्यालय ने ‘गोपीचन्देर गान’ नामक एक महत्त्वपूर्ण पुस्तक प्रकाशित की है। इसके दूसरे भाग की भूमिका में (पृ. 36-7) सम्पादक ने लिखा है कि, “योगियों का पूर्व प्रभाव अब कुछ भी नहीं रह गया है। ये लोग क्रमशः विशुद्ध हिन्दुत्व की ओर झुके आ रहे हैं और जीविका चलाने के लिए उन्होंने कपड़ा बुनना, चूना बेचना और अन्यान्य व्यवसाय आरम्भ किये हैं। इनकी उत्पत्ति के सम्बन्ध में नाना भाँति की किंवदन्तियाँ प्रचलित हैं। शायद ये नाना जाति के मिश्रण से बने हुए किसी धर्म-सम्प्रदाय के भग्नावशेष हैं। आज भी रंगपुर जिले के योगियों के परम उपास्य देवता ‘धर्म’ ही हैं। इनके स्मरणीय महापुरुष हैं गोरखनाथ, धीरनाथ, छायानाथ और रघुनाथ आदि। ये कार्तिक और वैशाख मास में भीख माँगकर चावल संग्रह करते और उससे ‘धर्म’ देवता की पूजा करते हैं। इस पूजा में हंस और कबूतर बगैरह उत्सर्ग तो किये जाते हैं पर मारे नहीं जाते। ‘‘‘धर्म’ की कोई मूर्ति नहीं बनायी जाती। इनके गुरु और पुरोहित ब्राह्मण नहीं होते बल्कि इनकी अपनी ही जाति के आदमी होते हैं। पुरोहित को ‘अधिकारी’ कहते हैं। स्त्रियों को पूजा के लिए अधिकारी की मध्यस्थता जरूरी नहीं होती। जन्म के बाद और कर्म के समय बालकों का कान चीर देना निहायत जरूरी समझा जाता है। तीन वर्ष की उमर में ही गुरु-मन्त्र ग्रहण करना आवश्यक होता है अन्यथा शिशु का पंक्ति-भोजन का अधिकार जाता रहता है। मृत-देह को ‘योड़ासन’ या योगासन में समाधि दी जाती है। यह भी सुना गया है कि कहीं-कहीं धर्म-ठाकुर को चूने का उपहार दिया जाता है। चूना बेचना और भीख माँगना रंगपुर के योगियों का प्रधान व्यवसाय है। किन्तु ढाका और टिपरा जिले में कपड़ा बुनना ही प्रधान व्यवसाय है।’’’’

ऐसा जान पड़ता है कि मुसलमानों के आने के पहले इस देश में एक ऐसी श्रेणी वर्तमान थी जो ब्राह्मणों से असन्तुष्ट थी और वर्णाश्रम के नियमों की कायल नहीं थी। नाथपन्थी योगी ऐसे ही थे। रमाई-पण्डित के ‘सून्यपुराण’ से जान पड़ता है कि एक प्रकार के तान्त्रिक बौद्ध उन दिनों मुसलमानों को धर्म-ठाकुर का अवतार समझने लगे थे। उन्हें यह आशा हो चली थी कि अब पुनः एक बार बौद्ध धर्म का उद्धार होगा। शायद उन्होंने हिन्दू-विरोधी सभी मतों को बौद्ध ही मान लिया था। जो हो, इस विषय में कोई सन्देह नहीं कि उन दिनों नाथ-मतावलम्बी गृहस्थ योगियों की एक बहुत बड़ी जाति थी, जो न हिन्दू थी और न मुसलमान। इस प्रसंग में श्री रामकृष्णदासजी से मुझे यह महत्त्वपूर्ण सूचना प्राप्त हुई है कि बनारस के अलईपुरा के जुलाहे अपने को ‘गिरस्त’ (गृहस्थ) कहते हैं। यह शब्द बताता है कि कोई अगृहस्थ या योगी जुलाहा जाति भी रही होगी। बंगाल की युगी जाति इसी सम्प्रदायमूलक जाति का भग्नावशेष है। कई बातें ऐसी हैं जो यह सोचने को प्रवृत्त करती हैं कि कबीरदास जिस जुलाहा-वंश में पालित हुए थे वह इसी प्रकार के नाथ-मतावलम्बी गृहस्थ योगियों का मुसलमानी रूप था।

सबसे पहले लगनेवाली बात यह है कि कबीरदास ने अपने को जुलाहा तो कई बार कहा है, पर मुसलमान एक बार भी नहीं कहा। वे बराबर अपने को 'ना-हिन्दू ना-मुसलमान' कहते रहे। आध्यात्मिक पक्ष में निस्सन्देह यह बहुत ऊँचा भाव है, पर कबीरदास ने कुछ इस ढंग से अपने को उभय-विशेष बताया है कि कभी-कभी यह सन्देह होता है कि वे आध्यात्मिक सत्य के अतिरिक्त एक सामाजिक तथ्य की ओर भी इशारा कर रहे हैं। उन दिनों वयनजीवी नाथ-मतावलम्बी गृहस्थ योगियों की जाति सचमुच ही 'ना-हिन्दू ना-मुसलमान' थी। कबीरदास ने कम-से-कम एक पद में स्पष्ट रूप से स्वीकार किया है कि हिन्दू और है, मुसलमान और हैं और योगी और है, क्योंकि योगी या जोगी 'गोरख-गोरख' करता है, हिन्दू 'राम-राम' उच्चारता है और मुसलमान 'खुदा-खुदा' कहा करता है।

यह स्पष्ट रूप से विचार कर लेना चाहिए कि यहाँ हिन्दू, जोगी और मुसलमान से कबीरदास का क्या मतलब रहा होगा। जहाँ-जहाँ कबीरदास ने हिन्दू शब्द का व्यवहार किया है वहाँ-वहाँ निम्नलिखित तीन शब्दों में से तीनों, दो या एक का मतलब रहता है। ये तीन बातें हैं—वेद, ब्राह्मण और पौराणिक मत। इन तीनों को माननेवाले को ही कबीरदास 'हिन्दू' कहते हैं। मुसलमान शब्द की ध्वात्वा करने की जरूरत नहीं। इस शब्द से कबीरदास हू-य-हू वही अर्थ लेते हैं जो सदा से लिया जाता रहा है। 'हिन्दू' शब्द का व्यवहार आजकल उन सभी धर्म-मतों के लिए होने लगा है जो भारतवर्ष में उत्पन्न हुए हैं और जिनके अनुयायी अपने को अहिन्दू नहीं कहते। कबीरदास इस शब्द का यह अर्थ नहीं लेते जान पड़ते।

'योगी' शब्द और भी अस्पष्ट है। योग-क्रिया करनेवाले को योगी कहते हैं। इनके विषय में हम आगे विस्तारपूर्वक चर्चा करने का अवसर पायेंगे। हिन्दू लोग ब्राह्मण को श्रेष्ठ और पूज्य मानते हैं। संन्यासी और योगी भी उनके लिए पूज्य हैं। किन्तु आश्रम-भ्रष्ट योगी और संन्यासी हिन्दू समाज में बहुत निकृष्ट समझे जाते हैं। यदि कोई संन्यासी फिर से गृहस्थाश्रम में प्रविष्ट हो जाय तो उसकी सन्तति अस्पृश्य हो जाती है। इस देश के हर हिस्से में भ्रष्ट संन्यासियों से बनी हुई जातियाँ पायी जाती हैं। उत्तर भारत की गोसाईं, चैरागी, अतीत, साधु, जोगी और फकीर जातियाँ तथा दक्षिण भारत की आण्डी, दासरी और पानिसवन जातियाँ ऐसी ही हैं। जब तक संन्यासी अपने संन्यासाश्रम में होता है वह हिन्दू का पूज्य है, पर घरवारी होकर वह उसकी आँखों में गिरकर भ्रष्ट हो जाता है। घरवारी संन्यासियों की सन्तति से जो जातियाँ बनती हैं वे समाज के निचले स्तर में चली जाती हैं। इसलिए साधक योगी और गृहस्थ जाति के योगी में बड़ा भेद है। योगी जाति अर्थात् आश्रम-भ्रष्ट योगियों की सन्तति न तो किसी आश्रम-व्यवस्था

1. जोगी गोरख गोरख करे। हिन्दू राम-नाम उच्चारें।

गुणमाल बड़े एक खुदाई। कबीरामी

के अन्तर्गत आती है और न वर्ण-व्यवस्था के। आजकल इन जातियों में से कई अपने को 'ब्राह्मण' कहने लगी हैं। कइयों ने तो अपना दावा ब्राह्मणत्व के भी ऊपर उठा दिया है। अतीत के लोग अपने को ब्रह्मा के मस्तक से उत्पन्न कहते हैं और इस पर से यह तर्क और उपस्थित करते हैं कि वे ब्राह्मण से ऊँचे हैं, क्योंकि ब्राह्मण तो ब्रह्मा के मुख से ही उत्पन्न है और हम मस्तक से ! मस्तक निस्सन्देह मुख से ऊँचा है। वस्तुतः ये जातियाँ एक जमाने में आश्रम-भ्रष्ट होने के कारण वर्णाश्रम-व्यवस्था के बाहर पड़ती थीं। सर्वग्रासी हिन्दू जाति ने उन्हें अब सम्पूर्ण रूप से आत्मसात् कर लिया है।

परन्तु इन आश्रम-भ्रष्ट जातियों में से अधिकांश अब भी भेष धारण करती हैं, भिक्षा पर निर्वाह करती हैं और अनेकानेक सामाजिक कृत्यों में गृहस्थ-धर्म की विधि के बदले संन्यासियों में विहित विधि का अनुष्ठान करती हैं। बहूतों का मृतक-संस्कार नहीं होता और संन्यासियों की भाँति समाधि दी जाती है। ऊपर हमने देखा है कि बंगाल में योगियों को कही तो समाधि दी जाती है (अर्थात् शव को गाड़ दिया जाता है) और कहीं-कहीं उनका अग्नि-संस्कार भी किया जाता है (अर्थात् गृहस्थ हिन्दुओं की भाँति शव को जलाया जाता है)। मेरे एक मित्र पूर्वी बंगाल के निवासी हैं। उन्होंने बताया है कि त्रिपुरा जिले के योगियों को पहले अग्निदाह करते हैं और फिर समाधि भी दे देते हैं अर्थात् मिट्टी में गाड़ भी देते हैं। कबीरदास के विषय में प्रसिद्ध है कि उनकी मृत्यु के बाद कुछ फूल बच रहे थे जिनमें से आधे को हिन्दुओं ने जलाया और आधे को मुसलमानों ने गाड़ दिया। कई पण्डितों ने इस बात को करामाती किंवदन्ती कहकर उड़ा दिया है, पर मेरा अनुमान है कि सचमुच ही कबीरदास को (त्रिपुरा जिले के वर्तमान योगियों की भाँति) समाधि भी दी गयी होगी और उनका अग्नि-संस्कार भी किया गया होगा। यदि यह अनुमान सत्य है तो दृढ़ता के साथ ही कहा जा सकता है कि कबीरदास जिस जुलाहा जाति में पालित हुए थे वह एकाध पुरुष पहले के योगी जैसी किसी आश्रम-भ्रष्ट जाति से मुसलमान हुई थी या अभी होने की राह में थी।

जोगी जाति का सम्बन्ध नाथपन्थ से है। जान पड़ता है, कबीर के वंश में भी यह नाथपन्थी संस्कार पूरी मात्रा में थे। यदि नाथपन्थी सिद्धान्तों की जानकारी न हो, तो कबीर की वाणियों को समझ सकना भी मुश्किल है।

आज से कई सौ वर्ष पहले की जोगी जाति का जो विवरण उपलब्ध हुआ है उसमें भी जान पड़ता है कि वे उन दिनों वेद-स्मृति-शासित हिन्दू समाज से बाहर थे और कपड़ा धुनने और बेचने का व्यवसाय किया करते थे। श्री अब्दुलकरीम साहब ने आज से लगभग पाँच-छ. सौ वर्ष पहले की लिखी बतानी जानेवाली 'गोरक्ष-विजय' नाम की प्राचीन बंगला पुस्तक का सम्पादन किया है। यह पुस्तक शेख फैजुल्लाह नामक एक मुसलमान बंगाली कवि की लिखी हुई है। इसमें कदली-देश के प्रसंग में एक जोगिन (अर्थात् जोगी जाति की स्त्री) के द्वारा गोरक्षनाथ को भुलावा देने के प्रसंग में इस प्रकार कहलवाया गया है, "तुम जोगी हो, जोगी के

घर जाओगे और अन्न-जल पाकर तृप्त होगे, इसमें भला सोचना-विचारना क्या है ? तुम जिस जाति और गोत्र के हो मैं भी उसी जाति-गोत्र की हूँ, फिर मेरे यहाँ चलने में दोष क्या है ? तुम बलिष्ठ और युवक योगी हो, मैं जवान जोगिन हूँ । फिर क्यों न हम अपना व्यवहार धुरु कर दें, क्यों हम किसी की परवा करने जायें ? मैं रात-दिन तुम्हारी सेवा करूँगी और अपना-पराया कुछ भी भेद न रखूँगी । मैं चिकना सूत कात दूँगी, तुम उसकी महीन धोती बुनोगे और हाट में बेचने से जाओगे । इस प्रकार सम्पत्ति दिन-दिन बढ़ती रहेगी और तुम्हारी झोली और कन्या में अँटायें नहीं अँटेगी ।”¹ इससे सिद्ध होता है कि आज से पाँच-छः सौ वर्ष पहले भारतवर्ष की पूर्वी सीमा पर जो जोगी थे, वे घरवारी हो चुके थे और सूत कातने और वस्त्र बुनने का कार्य करने लगे थे और अपनी मूयक् जाति और गोत्र में विश्वास करने लगे थे । इसी पुस्तक से यह भी सिद्ध किया जा सकता है कि मृत्यु के बाद उनका अग्नि-संस्कार नहीं होता था बल्कि समाधि दी जाती थी ।

ऐसा जान पड़ता है कि ये पौराणिक धर्म के अनुकूल मही थे । इनमें भिन्न-भिन्न जाति के आश्रम-भ्रष्ट लोगो की सन्तति मिली हुई थी । ऊपर जिस जोगिन की चर्चा है उसने अपने को ब्राह्मण जोगिन और निरामिषाहारी बताया था (पृ. 64) । इस प्रकार यद्यपि इनकी एक मूयक् जाति हो गयी थी तथापि ये लोग वर्णाश्रम-व्यवस्था और अस्पृश्य-विचार के विरोधी थे । न तो ये भगवान् के अवतार में विश्वास करते थे और न त्रिदेव के ही कायल थे । इनके बाह्य भूतकादि संस्कार भी हिन्दुओ की अपेक्षा मुसलमानों से अधिक मिलते थे । इस प्रकार उन्हें मुसल-मानो धर्म में आत्म-साधर्म्य ज्यादा मिला और इनका एक अंश धीरे-धीरे मुसल-मान होता रहा । यह क्रिया अब भी जारी है । आजकल यद्यपि योगियों का मुसल-मान होना कम हो गया है, क्योंकि अब उनकी संपत्ति सभाएँ और उन्हें ऐतिहासिक जाति होने का गौरव प्राप्त है, पर कुछ दिन पहले तक ये निरन्तर धीरे-धीरे मुसल-मान होते जा रहे थे ।

1. मुगी द्वारे मुगी याइवा, अन्न-जले तित्ति पाइवा

ताते आर शिवा आछे क्या !

तुमि-आमि जाति जन, एक गोत्रे उत्पन

ताते किछु दोष नाहि आर ।

गभुर मुगिया तुमि, जोयान योगिनी आमि

ये बाके करियु बेवहार ॥

सेधिमु ये रातदिन, ना जानिए भिन्न-भिन्न

येइ बाशा आछए तोमार ।

कगटिमु चिकन मुति, तुमिह बुनिवा घुति

हाटे ते निवा ये बेचिवार ॥

दिने दिने बेगी हइव, सम्पति बाझिया याइव;

झुलि काया सब याइव छाड़ि ॥

यह आश्चर्य की बात ही कही जानी चाहिए कि योगियों और नाथपन्थियों के मध्ययुगीन आचार-विचार पर प्रकाश डालनेवाली जितनी भी पोथियाँ अब तक आविष्कृत हुई हैं, उनमें की अधिकांश मुसलमान कवियों की लिखी हुई हैं। “अली राजा का ‘ज्ञानसागर’, सैयद सुलतान का ‘ज्ञानप्रदीप’ और ‘ज्ञानचीतीसा’, मुहम्मद शफी का ‘सुर कन्दिल’, मुरशिद का ‘बारामास्या’ (वारहमासा), ‘योग कलन्दर’ और ‘सत्यज्ञान प्रदीप’ के समान कोई ग्रन्थ हिन्दू कवियों ने लिखा हो, ऐसा हमारा जाना हुआ नहीं है।”¹ अनुमान है कि ये कविगण कबीरदास की भाँति ही इसी प्रकार की किसी जाति के धर्मान्तरित वंश में उत्पन्न हुए थे। हम और भी आगे बढ़कर कहना चाहते हैं कि कबीर, दादू, रज्जव, कुतुबन, जायसी, नूरमुहम्मद, फाजिलशाह आदि हिन्दी के कवियों की रचनाएँ इसी रोशनी में विवेचित होनी चाहिए। इन सभी कवियों की रचनाओं की चर्चा किसी-न-किसी बहाने आ ही जाती है।

ऊपर की विवेचना का निष्कर्ष यह हुआ कि :

1. आज की बयनजीवी जातियों में से अधिकांश किसी समय ब्राह्मण-श्रेष्ठता को स्वीकार नहीं करती थी।

2. जोगी नामक आश्रम-भ्रष्ट घरवारियों की एक जाति सारे उत्तर और पूर्वी भारत में फैली थी। ये नाथपन्थी थे, कपड़ा बुनकर और सूत कातकर या गोरखनाथ और भरघरी के नाम पर भीख माँगकर जीविका चलाया करते थे।

3. इनमें निराकार भाव की उपासना प्रचलित थी, जातिभेद और ब्राह्मण-श्रेष्ठता के प्रति इनकी कोई सहानुभूति नहीं थी और न अवतारवाद में ही कोई आस्था थी।

4. आसपास के बृहत्तर हिन्दू-समाज की दृष्टि में ये नीच और अस्पृश्य थे।

5. मुसलमानों के आने के बाद ये धीरे-धीरे मुसलमान होते रहे।

6. पंजाब, उत्तर प्रदेश, बिहार और बंगाल में इनकी कई वस्तियों ने सामूहिक रूप से मुसलमानी धर्म ग्रहण किया था।

7. कबीरदास इन्हीं नव-धर्मान्तरित लोगों में पालित हुए थे।

इनमें जो तीसरा निष्कर्ष है वह बहुत महत्वपूर्ण है। हमने इस अध्याय में उसके विषय में अधिक प्रमाण नहीं उपस्थित किये हैं। अगले अध्याय में हम जो कुछ कहने जा रहे हैं उससे तृतीय निष्कर्ष का पूर्ण समर्थन हो जायगा।

परन्तु आगे हम जो कुछ कहने जा रहे हैं उसके लिए पद-पद पर प्रमाण की जरूरत होगी। कबीरदास के नाम पर जो वाणियाँ मिलती हैं उनका कोई हिसाब नहीं है। कबीरपन्थी लोगों का विश्वास है कि सद्गुरु की वाणी अनन्त है और सद्गुरु अर्थात् कबीरदास—यह मान लेना हमारे वंश के बाहर है। यह तो सभी मानते हैं कि कबीरदास ने ‘मसि कागद छूआ नहीं’ था। इनके समस्त उपदेश

मौखिक ही हुआ करते थे। शिष्यों ने ही उन्हें लिखा होगा इसमें भी कोई सन्देह नहीं। खोज में अब तक कबीरदास के नाम पर छह दर्जन के आसपास पुस्तकें मिली हैं।¹ इनमें से कई तो निस्सन्देह उनकी लिखी हुई नहीं हैं और कई अन्य पुस्तकों के भीतर आ जाती हैं। बीज में रमैनी, शब्द, ज्ञान चौतीसा, विप्रवतीसी, कहरा, वसन्त, चाचर, बेली, विरहुली, हिंडोला और साखी ये ग्यारह अंग हैं। इनमें से एक-एक विभाग को अलग करके कभी-कभी नयी और स्वतन्त्र पुस्तक बना दी गयी है। अलग किये हुए विभागों में यथेष्ट वृद्धि की जा रही है। फिर, 'पिय पहचानिबे को अंग', 'सत्संग को अंग' आदि अंग नामक पुस्तकें वस्तुतः साखी के ही उपविभाग हैं।

प्रो. रामकुमार वर्मा ने इन पुस्तकों में किये गये कुछ प्रश्नों का एक मनोरंजक लेखा दिया है। सन् 1906-9 की खोज-रिपोर्ट में 'अनुरागसागर' की एक प्रति पायी गयी थी, जो सन् 1862 की लिखी थी। उसमें पद्यों की संख्या 1590 थी। पर सन् 1906-11 में इसी पुस्तक की इससे 16 वर्ष पुरानी एक और प्रति मिली। इस पुरानी प्रति में पद्यों की संख्या 1504 थी। अर्थात् सोलह वर्ष के अल्प काल में 'अनुरागसागर' में 86 पद्यों की वृद्धि हो गयी। हम आगे चलकर देखेंगे कि कबीर साहब के नाम पर मुहम्मद, गोरखनाथ, नानक आदि के साथ जो गोष्ठियाँ चली हैं उनके वक्तव्य-विषयवाद की साम्प्रदायिक कल्पनाओं के आधार पर बना लिये

1. स्व रामदास गौड़ ने अपनी पुस्तक 'हिन्दुत्व' में 71 पुस्तकों की एक लम्बी सूची दी है (पृ 734) और प्रो रामकुमार वर्मा ने अपने 'हिंदी साहित्य के आलोचनात्मक इतिहास' में खोज की रिपोर्टों के आधार पर 61 पुस्तकों की सूची दी है। गौड़जी की सूची में निर्ग-ज्ञान, हिंडोला और अलिफनामा (एक जगह आरिफनामा) ये दो-दो बार आये हैं। इस प्रकार उनकी सूची में वस्तुतः 68 ही ग्रन्थ हैं। दोनों सूचियों के सामान्य नाम ये हैं—अष्टपहरा, अनुरागसागर, अमर-मूल, अर्जनामा, अलिफनामा, अक्षर खण्ड की रमैनी, अक्षर भेद की रमैनी, आरती, उग्रगीता, उग्रतान, मूल-सिद्धान्त, कबीर और धर्मदान की गोष्ठी, क. की बानी, क. अष्टक, क. गौरव गोष्ठी, क. जी की साखी, क. पवित्र की साखी, कर्म काण्ड रमैनी (गौड़-कर्म-खण्ड.), काया-पजी, खोला पर की रमैनी, चौतीसा, छाप, अन्तर्बोध, तीसा-यन्त्र, नाम महात्म की साखी, निर्भय ज्ञान, पिय पहचानिबे को अंग, पुराना बारामासी (गौड़-बारहमासा), बीजक, ब्रह्मनिर्गुण, भक्ति का अंग, रमैनी, रामसा, रामसार, रेखता, विचारमाना, विवेकमार, शब्द अलहदुक, शब्द वंशावली, सन्त कबीर, बन्दी छोर, सतनामा, साधो को अंग, स्वास गुजार, हिंडोरा, हसमुक्तावली, ज्ञानगुड़ी, ज्ञानसरोदय, ज्ञानभागर, ज्ञानसम्बोध और ज्ञानस्तोत्र।

इनके सिवा प्रो. वर्मा की सूची में ये नाम और हैं : बलख की पत्र, भापो खट, चौतीसा, मुहम्मद बोध, मंगल शब्द, शब्द-राग-काफ़ी और राग फगुआ, शब्द-राग गौरी और राग भैरव, सुरति सम्वाद, ज्ञान चौतीसा।

गौड़जी की सूची के अधिक नाम ये हैं. पदे, दोहे, सुखनिधान, कबीरपञ्जी, बरह की रमैनी, रामानन्द गोष्ठी, आनन्दसागर मंगल, अनाथ मंगल, मुहम्मद की बानी, सखहोन, वसन्त होली, अलना, खमरा, चाचरा, आगम और शब्द पारखा तथा ज्ञानबत्तीनी।

मैं अपनी नयी पुस्तक 'कबीरपन्थी साहित्य' में इन पुस्तकों की जाँच करूँगा। इनमें से अधिकांश पुस्तकें निश्चिन्त रूप से दूसरों की लिखी हुई हैं।

हैं। कई ग्रन्थों में सम्प्रदाय और भेद की महिमा बखानी गयी है। यह बात सम्पूर्ण अविश्वसनीय जान पड़ती है। कबीरदास ने आजीवन सम्प्रदायवाद, बाह्याचार और बाहरी भेदभाव पर कठोरतम आघात किया था। वही कबीर अचानक भेद-भाव और छापा-तिलक की महिमा बखानने लगेंगे, यह बात कुछ जँचती नहीं मालूम देती। इसीलिए कबीरदास के नाम पर प्रचलित इन ग्रन्थों की प्रामाणिकता सन्देह का ही विषय है। श्री विश्वनाथसिंहजू देव ने अपनी टीका के अन्त में कबीर-दास का कहा जानेवाला एक पद उद्धृत किया है जिसमें कहा गया है कि 'बीजक' का मत ही ग्राह्य है।¹² यह पद स्वयं सन्देहात्मक है; क्योंकि इसको सचमुच कबीर की वाणी मानने के पहले यह मान लेना होगा कि कबीर की जीवितावस्था में ही

1. माला-तिलक निन्दा करें, ते परगट जमदूत ।
कहे कबीर बिचारिके तेई राखस भूत ॥
द्वादश तिलक बनावई, अग-अग अस्थान ।
कहे कबीर विराजही, उगजवल हम समान ॥

—कबीर मसूर में 'गुरु-महिमा' से उद्धृत, पृ. 1363

2. सापर बीजक को पद—

सत्तौ बीजक मत परमाना ।
कौनक छोरी खोजि पके कोई विरला जन पहिचाना ॥
चारिउ जुम और निगम बतुर्भुज गावैं ग्रन्थ अपारा ।
बिष्णु विरचि दद ऋषि गावैं शेष न पावैं पारा ॥
कोई निगुण सगुण ठहरावैं कोई ज्योति बनावैं ।
नाम धनी को सब ठहरावैं रूप को नही लखावैं ॥
कोउ मूच्छम कोउ भून कहावैं कोउ अक्षर निज साँचा ।
सतगुरु कहैं बिरले पहिचानैं भूले फिर अमाँचा ॥
सोम के भक्ति सरै नहि कामा साहब परम सयाना ।
अगम अगोचर धाम धनी को सब कहैं हूँ जाना ॥
देयै न पय मिलै नहि पथी दुँइन ठौर-ठिकाना ।
कोउ ठहरावैं शून्यक कोनहा ज्योति एक परमाना ॥
बीउ कहैं रूपरेख नहि वाके घरन कोन को ध्याना ।
रोम रोम में परगट बनीं काहे भरम भुनाना ॥
पश-अपश सब पचिहारे करता कोई न विचारा ।
कौन रूप है साँचा साहब नहि कोई विस्तारा ॥
बहु परने परनीति दृढावैं साँचे को विमरावैं ।
बनन कोटि जन्म जुग वागैं दर्शन कतहुँ न पावैं ॥
परम दयालु परम शूरपोत्तम ताहि चीन्ह नर नोई ।
सत्तर हान निहान करन है ऐसन है निज मोई ॥
बधिकरु कमं करि भक्ति दूढावैं माना मय वो जानी ।
बीजक-मनु बोइ विरला जानैं भूलि किये अभिमानो ॥
कह कबीर बर्ता में सब है बर्ता भवन ममाना ।
भेद बिना सब भरम परे बीउ वृक्षन मन गुनाना ॥— विरत, पृ 657-8

बहुत-से जाली ग्रन्थ बन गये होंगे और जाल का जंगल इतना बड़ गया होगा कि उसके निराकरण के लिए कबीरदास को स्वयं उद्योगी होकर वह पद लिखना पड़ा। जो हो, यह पद है महत्त्वपूर्ण। क्योंकि इससे कबीरदास का अपना मत प्रकट होता हो या नहीं; पर इतना निश्चित रूप से प्रकट हो जाता है कि काफी प्राचीन काल से कबीर के नाम पर चलनेवाले ग्रन्थ सन्देह की दृष्टि से देखे जाते रहे हैं। महाराज विश्वनारायणसहजू के अनुसार स्वयं 'बीजक' के विषय में परम्परा है कि भगवानदास नामक किसी शिष्य ने कबीरदास की जीवितावस्था में ही 'बीजक' का अपहरण किया था। ले भागने के कारण ही भगवानदास 'भगूदास' बन गया। कहते हैं, इस शिष्य ने 'बीजक' को विकृत भी किया था। कहा गया है कि स्वयं कबीरदास ने ही 'बघेल-वंश-विस्तार' में भगूदास की इस करतूत की चर्चा की है। परन्तु कबीरदास के नाम पर पाये जानेवाले इस कथन की भाषा और मुक्ति सभी बतलाते हैं कि यह बाद की साम्प्रदायिक होड़ के कारण लिखा गया है। सौभाग्यवश महात्मा भगवानदास की शिष्य-परम्परा अब भी जीवित है और छपरा (बिहार) जिले का धनौती मठ उसका मुख्य स्थान है। इन लोगों ने अपना 'बीजक' प्रकाशित भी कराया है। जो हो, मेरी धारणा है कि 'बीजक' में कुछ अंश अवश्य बाद के हैं। कहूँ, बिरहुली आदि में बिहारी भाषा के बहुत प्रयोग हैं। कहा जाता है कि 'बीजक' बहुत दिनों तक छपरा जिले के धनौती मठ में पड़ा रहा। बाद में उसे प्रचारित किया गया। अपनी नयी पुस्तक 'कबीरपन्थी-साहित्य' में मैंने इस पर विचार किया है।

जो हो, बीजक कबीरदास के मतों का पुराना और प्रामाणिक संग्रह है, इसमें सन्देह नहीं। एक ध्यान देने योग्य बात इसमें यह है कि बीजक में 84 रमैनियाँ हैं। रमैनियाँ चौपाई छन्द में लिखी गयी हैं। इनमें कुछ रमैनियाँ ऐसी हैं जिनके अन्त में एक-एक साखी उद्धृत की गयी है। साखी उद्धृत करने का अर्थ यह होता है कि कोई दूसरा आदमी मानो इन रमैनियों को लिख रहा है और इस रमैनी-रूप व्याख्या के प्रमाण में कबीर की साखी या गवाही पेश कर रहा है। गुरु को 'साखी' (या साखी) करके किसी बात को कहने की प्रथा बहुत पुरानी है। जालन्धरनाथ के शिष्य कृष्णपाद (कानपा) ने कहा है: 'साखि करब जालंधरि पाए', अस्तु बहुत थोड़ी-सी रमैनियाँ (नं. 3, 28, 32, 42, 56, 62, 70, 80) ऐसी हैं जिनके अन्त में साखियाँ नहीं हैं। परन्तु इस प्रकार साखी उद्धृत करने का क्या अर्थ हो सकता है? इस पुस्तक में मैंने बीजक को निस्संकोच प्रमाण-रूप में व्यवहृत किया है, पर

1. भगूदास की खबरि जनाई। ले चरणाभूत साधु दियाई।

कोऊ आर कह बहु कालिजर गयऊ। बीजक ग्रन्थ चोराइ ले गयऊ ॥

सदगुरु कह बहु निगुरा पथी। काय भयो ले बीजक ग्रन्थी।

थोरी करि बहु चोर कहाई। काह भयो बड़ भवन कहाई ॥

बीजमूल हम प्रगट बिन्हाई। बीज न चीन्हो दुखनि लाई ॥ इत्यादि

स्वयं 'बीजक' ही इस बात का प्रमाण है कि साखियों को सबसे अधिक प्रामाणिक समझना चाहिए, क्योंकि स्वयं 'बीजक' ने ही रमैणियों की प्रामाणिकता के लिए साखियों का हवाला दिया है। इसीलिए कवीरदास के सिद्धान्तों की जानकारी का सबसे उत्तम साधन साखियाँ हैं।¹

साखियों की ही भाँति 'बीजक' के शब्द भी बहुत प्रामाणिक हैं। 'बीजक' में इन शब्दों की प्रामाणिकता दिखाने के लिए कभी भी साखियाँ नहीं उद्धृत की गयीं। इसका अर्थ यह हुआ कि 'बीजक' में शब्द और साखियाँ सबसे अधिक प्रामाणिक हैं। वे अपने लिए किसी अन्य प्रमाण की आवश्यकता नहीं रखती। इस पुस्तक में मैंने इसीलिए पदों का प्रमाण-रूप में यथेच्छ व्यवहार किया है।

परन्तु मैं यह नहीं मानता कि 'बीजक' के बाहर कवीरदास ने कुछ कहा ही नहीं। कवीरपणियों में कवीरदास के स्वयंवेद के चार भेद बताये गये हैं — (1) कूट-वाणी, (2) टकसार, (3) मूल-ज्ञान और (4) बीजक-वाणी। इनमें कूट-वाणी की महात्मा धर्मदास ने प्रचारित किया था। बाकी के बारे में कहा जाता है कि उन्हें क्रमशः कर्नाटक के चतुर्भुजदास, दरभंगा के राय बकेजी और शाममल्ला द्वीप और मानपुर के हीरामीराँसजी प्रचारित करेंगे। सो इन अपार वाणियों का पार पाना कठिन है। और उनकी नित्य-स्फीयमान काया का लेखा-जोखा भी दुष्कर है। पर इतना निश्चित है कि बीजक के बाहर भी कवीरदास की कुछ वाणियाँ जरूर रही होगी।

इधर बाबू श्यामसुन्दरदासजी ने काशी नागरी प्रचारिणी सभा में 'कवीर-ग्रन्थावली' नामक एक महत्त्वपूर्ण पुस्तक प्रकाशित करायी है। कहा गया है कि इसका आधार एक बहुत पुरानी प्रति है जो सं. 1561 में लिखी गयी थी। परम्परा से प्रसिद्ध है कि कवीरदास का आविर्भाव सिकन्दर लोदी के जमाने में हुआ था। उन्होंने स्वामी रामानन्द से वचन में ही दीक्षा ली थी और भरती वार भगहर को चले गये थे। भगहर में उनके तिरोहित होने का काल स. 1575 की अगहन सुदी एकादशी कहा जाता है। सभी बातों का विचार करके बाबू श्यामसुन्दरदास की यही सम्भव जान पडा है कि कवीरदासजी का जन्म सं. 1456 में और मृत्यु सं. 1575 में हुई होगी। अर्थात् 'कवीर-ग्रन्थावली' का प्रकाशन जिस प्रति के आधार पर हुआ है वह कवीरदास की मृत्यु के 14 वर्ष पहले की लिखी हुई है। यदि यह पुस्तक सत्य है तो पुस्तक की प्रामाणिकता बहुत बढ़ जाती है। यद्यपि 14 वर्ष की अवधि कम नहीं होनी और कवीरदास ने निश्चय ही इन चौदह वर्षों में और बहुत-सी वाणियाँ कही होगी जो इस संग्रह में नहीं आ सकी होंगी और इसीलिए इस पुस्तक को एकमात्र प्रामाणिक ग्रन्थ नहीं स्वीकार किया जा सकता, तथापि इसमें जितने पद हैं वे निश्चय ही प्रामाणिक होंगे।

1. साखी आँखी जान की, गमुनि देख मन माहि।

बिन साखी संगार की, दगर छूट्य नाहि॥—साखी, 369

पर इस बात को मान लेने में एक बाधा है। नागरी प्रचारिणी सभा की प्रकाशित पुस्तकों में उक्त प्रति के अन्तिम पृष्ठ का फोटो दिया गया है। उममें जो संवत् लिखा हुआ है वह बाद की लिखावट जान पड़ती है। इस बार 'इति श्री कबीर जी की वाणी संपूर्ण समाप्तः ॥...'' इत्यादि लिखकर फिर से अपेक्षाकृत मोटी लिखावट में 'संपूर्ण सं. 1561' इत्यादि लिखना क्या सन्देहास्पद नहीं है? पहली बार का 'संपूर्ण' और दूसरी बार का 'संपूर्ण' काफी सकेतपूर्ण है। एक ही शब्द के दो रूप—हिज्जे और आकार-प्रकार में स्पष्ट ही बता रहे हैं कि ये एक हाथ से लिखे नहीं हैं। ऐसा जान पड़ता है कि अन्तिम डेढ़ पंक्ति किसी बुद्धिमान् की कृति है। इसीलिए मुझे इस पुस्तक के सं. 1561 में लिखित होने में काफी सन्देह है, पर इसकी प्राचीनता में कोई सन्देह नहीं है। यह पुस्तक 1561 संवत् के बहुत बाद की लिखी हुई होने पर भी काफी प्राचीन जान पड़ती है। फिर यह प्रति जितनी सुसम्पादित है वैसी और कोई पुस्तक नहीं। इसीलिए मैंने इस पुस्तक में इस प्रति को प्रमाण-रूप से बराबर व्यवहृत किया है। वस्तुतः यह पुस्तक परवर्ती काल की लिखी हुई है। सम्भवतः इसका लेखन-काल अठारहवीं शताब्दी का आदि या मध्य भाग है।

'कबीर-ग्रन्थावली' के सम्पादक ने परिशिष्ट में ग्रन्थसाहव में आये हुए कबीर के पदों का संग्रह करके बड़ा महत्त्वपूर्ण कार्य किया है। मैंने यथावसर इन पदों को भी प्रमाण-रूप में स्वीकार करने में संकोच नहीं किया। इधर डॉ. रामकुमार वर्मा ने ग्रन्थसाहव के पदों का संग्रह 'सन्त कबीर' नाम से प्रकाशित कराया है।

कबीरदास की वाणियों के अनेक संग्रह प्रकाशित हुए हैं, पर उनमें सबसे अच्छा सुसम्पादित संस्करण अयोध्यासिंह उपाध्याय 'हरिऔध' की 'कबीर रत्नावली' है। यह भी काशी नागरी प्रचारिणी सभा का ही प्रकाशन है। प्रयाग के बेलवेडियर प्रेस ने भी कबीरदास की शब्दावली छापी है। इस शब्दावली का द्वितीय संस्करण मेरे पास है। यह संस्करण पहले संस्करण से बहुत-कुछ भिन्न है। इन दोनों संग्रहों का भी मैंने यथावसर उपयोग किया है, पर महत्त्वपूर्ण सिद्धान्तों के निर्णय के प्रसंग में यथासम्भव मूल ग्रन्थों के उपयोग करने की चेष्टा की है।

श्री क्षितिमोहन सेन द्वारा सम्पादित 'कबीर के पद' एक नये ढंग का प्रयास है। वे 'भवतो के मुख से' सुनकर संग्रह किये गये हैं। अपनी प्रामाणिकता के लिए उन्होंने किसी पोथी की मुखापेक्षितता नहीं रखी। परम्परा से एक मुँह से दूसरे मुँह तक आते रहने के कारण इन पदों की भाषा जरूर बदल गयी होगी, पर इसके अन्तर्निहित भावों की प्रामाणिकता विश्वसनीय हो सकती है। फिर भी कोई विशेष स्वार्थ के पोपक महात्माओं की ओर से इस पुस्तक के गम्भीर विचारों को उड़ा देने की चेष्टा की गयी है। कहा गया है कि इसमें पाये जानेवाले उच्च भाव किसी प्राचीन पोथी में नहीं मिलते। इस विशेष स्वार्थ के पोपक लोग भारतीय मनीषा की न तो कोई प्रतिष्ठा देखना चाहते हैं, न आदर पाया बर्दाश्त कर पाते हैं। मैंने जान-बूझकर उक्त संग्रह का उपयोग नहीं किया। ऐसा मैंने इसीलिए किया है कि

भारतीय मनीषा को जो लोग अस्वीकार करना चाहते हैं वे सीधे ही ऐसा करे प्राचीन और नवीन पौयियों का समेता सड़ा करके अपने उद्देश्य और पाठकों की निर्णयात्मिका बुद्धि के बीच पर्दा सड़ा करने का प्रयास न करें। परन्तु मैं यहाँ अत्यन्त वृत्त-भाव से निवेदन करना चाहता हूँ कि यद्यपि आचार्य सेन की पुस्तक के पाठ इन पुस्तक में नहीं मिले, पर उनके उपदेशों का यथेच्छ उपयोग किया गया है। उनके साथ मेरा सम्बन्ध कुछ इतना गम्भीर है कि इस स्थान पर वृत्तज्ञता प्रकट करने में भी संकोच होता है। सब बात तो यह है कि यदि उनसे प्रेरणा न मिलती तो मैं यह पुस्तक लिख ही न पाता। उनके दृष्टिकोण में और मेरे इस पुस्तक में व्यवहृत दृष्टिकोण में थोड़ा मौलिक अन्तर है। वे सन्तों की वाणियों को म्यूजियम के प्रदर्शन की वस्तु मानते और यह बात ठीक भी है। जिसे आजकल 'एकेडेमिक' आलोचना कहते हैं यह बात कुछ म्यूजियम की रचि यो ही उत्तेजना देती है। आचार्य सेन सन्तों की जीवन्त वाणी को जलती हुई मसाला कहते हैं और उनका दृढ़ विश्वास है कि ये वाणियाँ यद्यत्समय भारतवर्ष की और सत्तार की समस्याओं को सुलझावेंगी। ऐसी प्राणमयी वाणी को म्यूजियम में सजाके नहीं रखा जा सकता। मुझे स्वर्गीय कविवर रवीन्द्रनाथ ठाकुर से भी इस पुस्तक के लिखने में बहुत प्रेरणा मिली है और उनकी कविताओं और लेखों को पढ़कर कबीर के भावों को समझने में बड़ी सहायता मिली है। मेरा यह परम दुर्भाग्य है कि पुस्तक प्रेस में जाने के पहले ही वे इहलोक त्याग कर गये। परन्तु परम सौभाग्य यह है कि वे अपना आशीर्वाद छोड़ गये हैं जो आजीवन मुझे चल देता रहेगा।

श्री मुगलानन्दजी की 'रास्य कबीर की साक्षी' का भी मैंने इस ग्रन्थ में उपयोग किया है जिसका सम्पादन सं. 1600 और सं. 1892 की प्रतियों के आधार पर किया हुआ बताया गया है। परन्तु सब मिलकर कबीर के अध्ययन करने लायक पर्याप्त सामग्री मुझे मिली नहीं है, यह गान्तरिक शोभ में पाठकों की सेवा में उपस्थित कर देना चाहता हूँ। मुझे नाथ, निरंजन, महिमा आदि सम्प्रदायों और आसाम से लेकर काठियावाड़ तक फैले हुए विविध निर्गुणिया समाजों का कोई प्रामाणिक विवरण प्राप्त नहीं हुआ है। इन सभी अभावों और चुटियों को क्षिरता स्वीकार करके ही मैंने कार्य आरम्भ किया।

अवधूत कौन है ?

हमने ऊपर देखा है कि कबीरदास जिस वंश में पालित हुए थे, उसमें योग-मत का काफी प्रचार था। पर इसका अर्थ यह नहीं समझना चाहिए कि स्वयं कबीरदास

परमेश्वर अपरम्पार है, उसकी इस मूर्ति की बलिहारी है।¹

अब अवधूत कौन है जो कबीरदास का गुरु तक बन सकता है और इस विचित्र पहेली का ही क्या अर्थ है? महाराज श्री विश्वनाथसिंहजी देव ने (विश्व., पृ. 255) इसी पद की व्याख्या करते समय बताया है कि “बधू जाके न होइ सो अवधू कहावै”, अर्थात् अवधू बधू-हीन जीव है! किन्तु स्वयं कबीरदास ऐसा नहीं मानते। वे अवधू योगी को जग से न्यारा मानते हैं। वह मुद्रा, निरति, सुरति और सींगी धारण करता है, नाद से धारा को खण्डित नहीं करता, गगन-मण्डल में बसता है और दुनिया की ओर देखता भी नहीं। वह चैतन्य की चौकी पर विराजता है, आकाश पर चढ़ा हुआ भी आसन नहीं छोड़ता, महामधुर रस का पान करता रहता है। यद्यपि प्रकट रूप में वह कन्या में लिपटा रहता है, पर वस्तुतः हृदय के दर्पण में कुछ देखता रहता है। निश्चल बैठा हुआ नासिका में 21 हजार 6 सौ धागों को पिरोया करता है। वह ब्रह्म-अग्नि में काया को जलाता है, त्रिकुटी से संगम में जागता है, सहज और शून्य की ली लगाये रहता है।² इस प्रकार यह विचित्र योगेश्वर अवधूत धुरु से आखिर तक विचित्र पहेली है।

आखिर यह विचित्र जीव कौन है? सचमुच यह तीन लोक से न्यारा है। निश्चय ही बधू-हीन लोग ऐसे अजीब जीव नहीं होते।

भारतीय साहित्य में यह ‘अवधू’ शब्द कई सम्प्रदायों के सिद्ध आचार्यों के अर्थ में व्यवहृत हुआ है। साधारणतः जागतिक द्वन्द्वों से अतीत, मानापमान-विवर्जित, पहुँचे हुए योगी को अवधूत कहा जाता है। यह शब्द मुख्यतया तान्त्रिकों, सहज-यानियों और योगियों का है। सहजयान और वध्ययान नामक बौद्ध तान्त्रिक मतों में ‘अवधूती वृत्ति’ नामक एक विशेष प्रकार की योगिक वृत्ति का उल्लेख मिलता है।³

1. अवधू, सो योगी गुरु भेटा, जो या पद को करे निचेरा।
तरवार एक पेड बिन टाडा, बिन फूना फन लागे।
साधा-गत्र कछु नहिं बाकै, अष्ट गगन मुख बागै॥
पैर बिन निरति करी बिन वाजै, जिन्या हीणा गावै।
गावणहार के कर न रेखा, सतगुरु होइ लग्यावै॥
पंखी का छोट मोन का मारण कहै कबीर विचारी।
अपरंपार वार परसोत्तम वा मूरति की बलिहारी॥—क प्र., पद 165

2. अवधू जोगी जगयै न्यारा।
मुन विरति सुरति करि भीगी नाद न पडे धारा॥
बस गगन में हुनी न देखै चैतनि चौकी बैठा।
चढ़ि अराम आगण नहिं छाई पीबै महारस पीठा॥
परलट कन्या माँहि जोगा दिज मैं दरसन जोवै।
सहज इहोय छस घागा निहचन नाकै पोवै॥
ब्रह्म-अग्नि में बासा जार त्रिकुटी संगम जागै।
कहै कबीर सोई जोगेश्वर सहज मुनि लोय लावै॥—क प्र., पद 60

3. चर्चार्थ, 27-2; 17-1 देखिए; पृ. 124 का दोहा भी देखिए।

गये हैं। मुद्रा का बड़ा माहात्म्य है। सिद्ध-सिद्धान्त-पद्धति में कहा गया है कि 'मुद्र' धातु मोदाधक और 'रा' धातु दानार्थक है। ये दोनों जीवात्मा और परमात्मा के वाचक हैं। इन दोनों की एकता विधान करनेवाली यह मुद्रा है, जिसके दर्शन से देवगण प्रसन्न होते हैं और असुरगण भाग जाते हैं। यह साक्षात् कल्याणदायिनी है। इस मुद्रा को कान फाड़कर पहनाया जाता है। इसीलिए इस पवित्र मुद्रा के कारण क्षुरिका या क्षुरी भी महत्त्वपूर्ण हो जाती है। इसीलिए क्षुरिका की महिमा वर्णन के लिए क्षुरिकोपनिषद् रचित हुई है और उस उपनिषद् में बताया गया है कि एक बार क्षुरिका के स्पर्श से मनुष्य योगी हो जाता है और जन्म-मरण के बन्धन से मुक्त हो जाता है।¹ नाद को ही अनाहद या शृंगी नाम से कहा गया है। आदेश आत्मा, परमात्मा, और जीवात्मा (?) इन तीनों की सम्भूति या मिलने को कहते हैं।² इस प्रकार योगियों के सभी चिह्न असल में आध्यात्मिक वृत्तियों के प्रतीक मात्र हैं। परन्तु अवधूत के लिए सब नियम अवश्य पालनीय नहीं हैं। वह कहीं भोगी होकर, कहीं त्यागी होकर, कहीं नग्न रहकर, कहीं पिशाच-सा बना हुआ, कहीं राजा होकर, कहीं आचारपरायण बनकर, सर्वमय होता हुआ भी सर्वविवर्जित होकर रह सकता है।³ इसी भाव को बताने के लिए भर्तृहरि ने कहा है कि इस अवधूत मुनि की बाह्य क्रियाएँ प्रशमित हो गयी हैं। वह न दुःख को दुःख समझता है, न सुख को सुख। वह कहीं भूमि पर सो सकता है कहीं पलंग पर, कहीं कन्या धारण कर लेता है कहीं दिव्य वसन, कहीं शाकाहार पर ही दिन गुजार देता है और कहीं मधुर भोजन पाने पर उसे भी पा लेता है।⁴ किन्तु कबीरदास इस प्रकार योग में भोग को पसन्द नहीं करते। न तो वे बाहरी भेषभाव को पसन्द करते हैं और न सर्वमय होकर सर्वविवर्जित बने रहने के आचार को। योगी तो वह है जो न भीख माँगे, न भूखा सोये, न झोली-पत्र और बटुआ रखे, न अनहद नाद के बजाने से विरत हो, पाँच जने की जमात (गृहस्थी) का पालन भी करे और संसार से मुक्ति पाने की साधना भी जाने। जो ऐसा नहीं, वह अवधूत योगी कबीर का आदर्श नहीं हो सकता।⁵

1. गोरख-सिद्धान्त-संग्रह, पृ. 9

2. वही, पृ. 9

3. क्वचिद्भूमौ क्वचित्स्थायी क्वचिद्वन्य पिशाचवत्।

क्वचिद्राजा क्वचिच्चारी सोऽवधूतो विधीयते ॥—यो गि. सं., पृ. 10

4. क्वचिद्भूमौ शय्या क्वचिदपि च पर्यङ्कशयनः

क्वचित्कबाधारी क्वचिदपि च भाल्यावरधरः।

क्वचिच्छाकाहारी क्वचिदपि च दिव्योदनरुचिः

मुनिः शालारंभो, गणयति न दुःखं न च सुखम्।—'वैराग्यशतक'

5. बाबा जागा एक अकेला, जाकै छोरस ब्रत न भेला।

झोली पत्र विभूति न बटवा, अर्द्ध बेन बनावे।

माँगि न छाड़ न भूया चौबी, पर-अँगना फिर आवै ॥

यद्यपि इन योगियों के सम्प्रदाय के सिद्धों की ही कबीरदास अवधूत कहते हैं तथापि वे साधारण योगी और अवधूत के फर्क को बराबर माद रखते हैं। साधारण योगी के प्रति उनके मन में वैसा आदर का भाव नहीं है जैसा अवधूत के बारे में है। कभी-कभी उन्होंने स्पष्ट भाषा में योगी को और अवधूत को भिन्न रूप से माद किया है। (तु. क. ग्रं., परिशिष्ट, पद 126, पृ. 301)

इस प्रकार कबीरदास का अवधूत नाथपन्थी सिद्ध योगी है।

नाथपन्थियों के सिद्धान्त और कबीर का मत

: 1 :

अब देखना चाहिए कि इस नाथपन्थी अवधूत का मत क्या था और कबीरदास पर उसका कुछ प्रभाव पड़ा था या नहीं।

गोरखनाथ के योगमार्ग में गुरु की बड़ी महिमा गायी गयी है। गुरु ही समस्त धर्मों का मूल है और एकमात्र अवधूत ही गुरुपद का अधिकारी हो सकता है—वह अवधूत, जिसके वाक्य-वाक्य में वेद निवास करते हैं, पद-पद में तीर्थ बसते हैं, प्रत्येक दृष्टि में कैवल्य या मोक्ष विराजमान होता है, जिसके एक हाथ में त्याग है और दूसरे हाथ में भोग और फिर भी जो त्याग और भोग दोनों में अलिप्त है।¹ और जैसा कि 'सूतसहिता' में कहा गया है, वह वर्णाश्रम से परे है और समस्त गुरुओं का साक्षात् गुरु है, न उससे कोई बड़ा है और न बराबर।² इस प्रकार के पक्षपात-विनिर्मुक्त योगेश्वर को ही 'नाथ-पद' की प्राप्ति होती है।

→ पांच जनों की जमानि चलारै, तास गुरु में चेला।

वहै कबीर उनि देस सिधाये, बहुरि न इहि जग मेला ॥—क. प्र., पद 207

1 वचने वचने वेदास्तीर्थानि च पदे पदे।

दृष्टौ दृष्टौ च कैवल्य सोऽवधूत श्रियेऽस्तु नः ॥

एकहस्ते ध्यात्वा योगोपशमैरुचरे स्वयम्।

अलिप्तस्त्यागयोगाभ्यां सोऽवधूत श्रियेऽस्तु नः ॥—यो. ति. सं., पृ. 1

2. अतिवर्गश्रमी गालान् गुरुणा गुरुश्च्यते।

न नागशोऽपि वाहिन् लोकेऽस्त्येव न सजयः।—अष्ट, पृ. 459

'पक्षपातरहित होने' से मतलब ब्राह्मणत्व आदि आश्रमाभिमान से रहित होने से है। गीता में भगवान् ने कहा है कि मैंने गुण-कर्म विभाग से वर्णों की सृष्टि की है। इस पर से गोरखपन्थी लोगों का कहना है कि सभी वर्ण गुणमूलक हुए और गुणमूलक अभिमान के रहते हुए ब्रह्म-प्राप्ति असम्भव है। आश्रमों को भी ये लोग गुणमूलक ही मानते हैं। इसीलिए आश्रमाभिमान को भी मुक्ति में बाधक मानते हैं। इस प्रकार गुणमय वर्ण और गुणमय आश्रम का अभिमान रखनेवाले को गुरु नहीं बनाया जा सकता। ऐसे के साथ गुरु-शिष्य सम्बन्ध उसी प्रकार निष्फल है जिस प्रकार दो स्थियों के सम्बन्ध से पुत्र-प्राप्ति की आशा ! (गो. सि. सं., 2-3)

इस अवधूत का परम पुरुषार्थ भुक्ति ही है, पर यह द्वैत और अद्वैत के द्वन्द्व से अतीत है। अवधूत गीता में कहा गया है कि कुछ लोग अद्वैत को चाहते हैं, कुछ लोग द्वैत को, पर इन दोनों से परे—द्वैताद्वैत-विलक्षण-तत्त्व कोई नहीं जानता। यह सम-तत्त्व कहलाता है। यदि सर्वगत देव स्थिर, पूर्ण और निरन्तर है तो क्या वह द्वैताद्वैत-विकल्पना महामोह नहीं है ?¹ कबीरदास ने कुछ इसी भाव से मिलता-जुलता पद कहा है।² प्रसिद्ध है कि एक बार काशी के पण्डितों में द्वैत और अद्वैत तत्त्व का शास्त्रार्थ बहुत दिनों तक चलता रहा। जब किसी शिष्य ने कबीर साहब का मत पूछा तो उन्होंने जवाब में शिष्य से ही कई प्रश्न किये। शिष्य ने जो कुछ उत्तर दिया उसका सार-मर्म यह था कि विवदमान पण्डितों में इस विषय में कोई मतभेद नहीं है कि भगवान्, रूप, रस, गन्ध एवं स्पर्श से परे है, गुणों और क्रियाओं के अतीत हैं, वाक्य और मन के अगोचर है। कबीरदास ने हँसकर जवाब दिया कि भला उन लड़नेवाले पण्डितों से पूछो कि भगवान् रूप से निकल गया, रस से अतीत हो गया, गुणों के ऊपर उठ गया, क्रियाओं की पहुँच के बाहर हो रहा, वह अन्त में आकर संख्या में अटक जायेगा ? जो सबसे परे है वह क्या सख्या के परे नहीं हो सकता ? यह कबीर का द्वैताद्वैत-विलक्षण समतत्त्ववाद है। नाथपन्थी लोग जोर देकर इस द्वैताद्वैत-विलक्षण समतत्त्ववाद का समर्थन करते हैं। इस विषय में कबीरदास का उनसे सीधा सम्बन्ध है। जिते स्वयं-ज्योति सच्चिदानन्द मूर्ति की उपासना ये योगेश्वर लोग करते हैं वह ब्रह्मा भी नहीं है, विष्णु भी नहीं है, इन्द्र भी नहीं है, और पृथ्वी-जल-वायु-अग्नि-आकाश भी नहीं है। वह वेद और यज्ञ भी नहीं, सूर्य और चन्द्र भी नहीं, विधि और कल्प भी नहीं—वह इन सबसे विलक्षण स्वयं-ज्योति

1. अद्वैतं केचिदन्वन्ति द्वैतमिच्छन्ति चापरे ।

समतत्त्वं न जानाति द्वैताद्वैतविलक्षणम् ॥

यदि सर्वगतो देव. स्थिर. पूर्णो निरन्तर. ।

अहो माया महामोहो द्वैताद्वैतविकल्पना ॥—गो. सि. सं., पृ. 11 में उद्धृत

2. गोरख-राम एको महि उहवाँ ना वहँ वेद विचारा ।

हरिहर ब्रह्मा ना शिव-मन्त्री ना वहँ निरण-अचारा ।

माय-वाय-पृथ्वी जाके नाहीं सो धी दूजा बि अवेना ।

बहिहि कबीर जो अब की बूझे सोद गुरू हम चेना ॥—बीरान, भा. 43

सत्य रूप है ।¹ यह कबीरदास के राम की भाँति ही सबसे ग्यारा निरंजन है ।² ब्रह्मा भी अंजन है, विष्णु भी अंजन है, शिव भी, गोपी भी, पुराण भी, विद्या भी, पूजा भी, देवता भी, दान भी, वेश भी, पुण्य भी, तप भी, तोर्य भी । एकमात्र निरंजन राम है जो सबसे विलक्षण है, सबसे अतीत । कबीरदास के मत से 'नाथ' वह है जो समस्त त्रिभुवन का एकमात्र यती—परब्रह्म है ।³ यह कथन सिद्ध जालन्धर के वाक्य में कहे हुए उस चचन से मिलता है जिसमें 'नाथ' की द्वैताद्वैत-विलक्षण, समस्त यतियों में श्रेष्ठ, शंकर-स्वरूप कहकर स्तुति की गयी है ।⁴

महं मत वेदान्तियों, सांख्यों, मीमांसकों, बौद्धों और जैनों के मत से अपना वैशिष्ट्य प्रतिपादित करता है । ये लोग श्रुति को साधिका नहीं मानते । (गो. सि. सं., पृ. 22-28; 75-76) । इनके मत से वेद दो प्रकार के हैं : स्थूल और सूक्ष्म । स्थूल वेद यज्ञ-याग का विधान करते हैं, योगियों को इससे कोई वास्ता नहीं (पृ. 26) । उनका मतलब समस्त वेदों के मूलभूत ओंकारमात्र से है । क्योंकि ओंकार ही वेद का सार है । कबीरग्रन्थ में भी स्थूल और सूक्ष्म वेद की कल्पना की गयी है जिसकी चर्चा आगे की जायगी । 'ज्ञानचौतीसा' के आदि में कबीरदास ने मानो इसी मत का समर्थन करते हुए कहा है कि जो ओंकार या प्रणव को जानता है वह उस पराशक्ति को जानता है जो लिखकर मिटा सकती है । अर्थात् जो सब-कुछ करने में समर्थ है । और इसके बाद ही शायद ओंकार पर बहुत अधिक जोर देनेवाले इन योगियों को लक्ष्य करके कहा है कि ओंकार की बात तो

1. न ब्रह्मा विष्णुशैव न मुत्पतिपुरा नैव पृथ्वी न चानो,
नैवग्निर्नापि वायुर्न च गगनतर्ल नो दिशो नैव कालः ।
नो वेदा नैव यज्ञा न च रविक्षिशिभो नो दिशो नैव कालः ।
स्वज्योतिः सत्यमेक जपति तत्र पदं सन्निधानन्दमूर्ते ॥—'गिदसिद्धान्तपद्धति'

2. राम निरजन ग्यारे रे, अंजन सकल पतारा रे ।
अंजन उत्पत्ति ओ ओंकार, अंजन माँह्या सब विस्तार ।
अंजन ब्रह्मा-शंकर-इंद्र, अंजन गोपीसैंगि गोविंद ॥
अंजन वाणी अंजन वेद, अंजन कौया नाना भेद ।
अंजन विद्या-गाठ पुराण, अंजन फोकट कर्माहे विधान ॥
अंजन पानी अंजन देव, अंजन की करै अंजन सेव ।
अंजन मार्च अंजन शार्च, अंजन भेष अनत दिखावै ॥
अंजन कहाँ कहाँ लग बेता, दाग-धुनि-तप-तीरथ जेला ।
कहै कबीर कोई विरला जागै । अंजन छाँड़ि निरजन लागै ॥—क. प्र., पद 336

3. मिथ सोई जो सार्थ इती । नाथ सोई जो त्रिभुवन जती ।—क. प्र., पद 327

4. कहे तन्नाथतेजो भुवनतिमिरहं भानुनेत्रस्करं वा,
सरलतृष्णापक त्या पवनगतिकर व्योमवनिभरं वा ।
मुद्रानादन्निश्वैविमलहचिधर खपरं भस्ममिश्र,
द्वैत चाण्डितरूप द्वयत उल परं, योगिनं शंकर वा ॥

सभी किया करते हैं पर इसे समझ सकनेवाले विरले ही हैं ।¹

‘गोरक्ष सिद्धान्त-संग्रह’ में पुस्तकी विद्या की बड़ी खिल्ली उड़ायी है। इसमें कवेश्वर गीता की एक कहानी उद्धृत की गयी है। दुर्वासा मुनि सब शास्त्र पढ़कर महादेव की सभा में गये। वहाँ पर उनके अध्यात्मज्ञान के अभाव को देखकर नारद ने उन्हें ‘भारवाही गर्दभ’ कहा। अमर्षी दुर्वासा ने सारी पुस्तकें समुद्र में फेंक दी और शिव से अध्यात्म विद्या की शिक्षा माँगी। कबीरदास ने भी पोथी पढ़-पढ़कर मरनेवाले और फिर भी राम को न जान सकनेवाले ज्ञान-मूढ़ों की कुछ ऐसी ही खिल्ली उड़ायी है।² कबीरदास का स्वर विल्कुल इन योगियों से मिलता-जुलता है। योगियों के पूर्ववर्ती सहजयानी साधकों में भी यह बात पायी जाती है और और भी टटोला जाय तो यह परम्परा बहुत पुरानी प्रतीत होगी। जो लोग कबीरदास की इस प्रकार की उक्तियों को विदेशी साधकों से प्रभावित बताते हैं वे न जाने क्या सोचते रहते हैं। कबीर ने जब कहा था कि पोथी पढ़-पढ़कर सारा संसार मर गया मगर पण्डित कोई नहीं हुआ, केवल प्रियतम को मिलानेवाला, एक ही अक्षर पढ़नेवाला पण्डित हो जाता है;³ तो वे गोरखपन्थी योगमार्गियों के ही स्वर में बोल रहे थे—घर-घर में पुस्तक के बोझ ढोनेवाले विद्यमान हैं, नगर-नगर में पण्डितों की मण्डली मौजूद है, वन-वन में तपस्वियों के झुण्ड वर्तमान हैं, किन्तु परब्रह्म को जाननेवाला और उसे पाने का उद्योग करनेवाला कोई नहीं।⁴ इस प्रसंग में कबीरदास ने जो नारदादि मुनियों का हवाला दिया है वह क्या कवेश्वर गीता की उस कहानी के ही आधार पर? (तुल. : क. ग्रं., पद 39)।

“सभी सम्प्रदाय कहते हैं कि ग्रन्थ हजारों की संख्या में है। मैं कहता हूँ कि

1. ओंकार आदि जो जानें। लिखिके मैटं ताहि सो जानैं।

वो अक्षर बड़े सब कोई। जिन्हि यह लखा सो विरले होई ॥

—‘ज्ञानचोटीसा’, 1-2

2. तू राम न जपहि अभागा।

वेद पुरान पढ़न अस्त पांडे घरचदन जैंते भारा।

राम-नाम-तन समझन नाही अति पडे मुख छारा ॥

नारद कहै, व्यास थो भार्य सुखदेव धूछो आई।

—क. ग्रं., पद 39

3. पोथी पढ़ि-पढ़ि जग-भुवा, पंडित भया न कोई।

एक अक्षर पीव का, पढ़ै नु पंडित होइ ॥

—क. ग्रं., पद 1-94, पृ. 30

4. गूहे गूहे पुस्तकभारभारा पुरे पुरे पंडितयूषयूषः।

वने वने तापनवृक्षवृक्षा न ब्रह्मवेत्ता, न च कर्मकर्ता।

अनेकशतसंख्याभिस्तर्कव्याकरणादिभि।

शक्ति-शास्त्रजालेषु प्रमया ते विमोहिता ॥

अनिर्वाण्यपदं वस्तु न वचयने मुदंरति।

स्वात्मप्रकाशदर्पं तत् किं ज्ञात्वे प्रकाशयते ॥

—भो. ति. सं. (पृ. 30) में उद्धृत

यदि मेरी बात मानो तो सभी को कुर् में फेंक दो। भला जो लोग आधुनिक समय में स्वयं मुक्त नहीं हो सके, वे दूसरे को मुक्ति का उपदेश दे सकते हैं, यह कैसे मान लिया जाय ? जो व्यक्ति लोगों को अचरज में डाल देने के लिए, या अभिमानवश या जीविका के लिए, या ध्यान के लिए, या अन्य किसी अभिलषित वस्तु की प्राप्ति के लिए ग्रन्थ लिख करता है वह धर्मार्थी पुरुषों के आगे कैसे शोभनीय हो सकता है ?" (गो. सि. सं., पृ. 77) इसीलिए योग-बीज में कहा है कि "संस्कृतों तर्क-व्याकरणादि ग्रन्थों से मूढ़ होकर ये ज्ञानमूढ़ लोग शास्त्रों के जाल में बुरी तरह फँस गये हैं। जिस अनिर्वच्य पद को देवता भी नहीं बता सकते, उसे ये शास्त्र क्या बतायेंगे ?" और कबीरदास ने मानो इसी पर मुहर लगाते हुए कहा है कि हे भगवान्, तुम जैसे हो यैसा तुम्हें कोई नहीं जानता। लोग दूसरा ही कहते रहते हैं। चारों वेद के चार मतों में सारा संसार भूला पड़ा है और इस प्रकार श्रुति और स्मृति इन दोनों के विस्वास से जकड़ा हुआ संसार आशा-पाश में व्यर्थ ही उलझा हुआ है। जब ब्रह्मादि देवता और सनकादि भक्त भी इस जाल में उलझे हुए हैं तो मुझ बेचारे की क्या हस्ती है ! १

अद्वैत-मत से नाथ-मत का उतरावें दिवाने के लिए एक कहानी बही गयी है। शंकराचार्य अपने चार शिष्यों सहित नदी-तीर पर बैठे थे। वहाँ कापालिक रूप में भैरव ने कहा कि आप तो संन्यासी हैं, आप मित्र और शत्रु को समान दृष्टि से देखनेवाले हैं, सो कृपया मुझे अपना सिर काट लेने दीजिए ताकि मैं उससे भैरवी की पूजा कर सकूँ। शंकराचार्य जरा सोच में पड़ गये। यदि दे देते हैं तो पराजित होती है; यदि नहीं देते हैं तो शत्रु-मित्र में तुल्यदृष्टिता सिद्ध नहीं होती। शंकर को इस प्रकार शिथिल देखकर उनके एक शिष्य पद्माचार्य ने नृसिंहदेव का स्मरण किया और नृसिंहदेव ने भी तरकाल उग्र भैरव पर आक्रमण किया। तब उग्र भैरव ने कापालिक वेश परित्याग कर अपना असली स्वरूप प्रकट किया और प्रसन्न होकर मेघ गम्भीर ध्वनि में कहा कि, 'अहो अद्वैतवाद आज पराजित हुआ ! मैंने चालाक मल्ल को भी अपने शरीर की हानि करके भी प्रतिद्वन्द्वी को चित कर दिया। तुम्हारा सिद्धान्त पराजित हुआ। आओ, युद्ध करो।' शंकराचार्य इस ललकार का मुकाबला नहीं कर सके, क्योंकि संन्यासी लोग प्रारब्ध कर्म में विश्वास करते हैं; अर्थात् ये मानते हैं कि ज्ञान-प्राप्ति हो जाने पर संचित और क्रियमाण कर्म तो जले हुए बीज की तरह बेकार हो जाते हैं, पर जिस कर्म का फल मनुष्य भोग रहा है वह प्रारब्ध कर्म तब भी बना रहता है। परन्तु अवधूत लोग

1. जस तू तस तौहि कोई न जान, लोग कहैं सब आनहि जान ।
चारि वेद बहूँ मत का विचार, इहि अमि भूमि भूलि पर्यो संसार ।
सुरति मुमुवि दुश्की विसवास, वासि परै अम आसा-वास ।
ब्रह्मादिक सनकादिक सुरनर, मैं बपुरी धूँ काने काकर ।
जिसि तुम्ह तारो मोदपै ठिरई, कह कबीर नांतर वाधे मरई ॥

सभी कर्मों को योग-बल से भस्म कर देते है चाहे वह प्रारब्ध हो या संचित हो या क्रियमाण हो। सो, प्रारब्ध कर्मों ने शंकराचार्य को जड़ बना दिया। फिर कापालिक ने योग-माया का आवाहन किया और उसने आकर शंकर के चारों शिष्यों के सिर उतार लिये और उन्हें जलाकर भस्म कर दिया। अब जाकर आचार्य शंकर को ज्ञान हुआ कि वास्तविक शक्ति उनके अद्वैत ज्ञान में नहीं, बल्कि कापालिकों के योग-मार्ग में है। इसके पूर्व शंकराचार्य ने दक्षिण दिशा में विष्णु-सेवन और कर्मोपासना का अनुष्ठान किया था, पूर्व में जाकर वैद्यनाथधाम में शिव-भक्ति की साधना की थी और फिर भी पश्चिम में जब शक्तिरहित हो गये थे तो भय से व्याकुल होकर 'सौन्दर्यलहरी' आदि शक्ति-स्तोत्र लिखे थे। आखिरकार जब वे उत्तर में आये तो आश्चर्य के साथ देखा कि सारी उत्तर दिशा महासिद्धों से भरी है। यहाँ आचार्य की मुलाकात तारानाथ से हुई। उन्होंने पूछा कि 'क्यों जी, तुम्हें तीर्थाटन ही करना है या कुछ अध्यात्म-साधना भी?' शंकर कुछ मतलब नहीं समझ सके। उनकी जिज्ञासा देखकर सिद्ध तारानाथ ने नाथपन्थ के अनुसार योग का उपदेश दिया। अब शंकराचार्य को वास्तविक ज्ञान हुआ और उन्होंने 'वज्र-सूचिकोपनिषद्' लिखी और 'सिद्धान्तविन्दु' नामक योगियों का एक ग्रन्थ भी लिखा। यहाँ यह भूल नहीं जाना चाहिए कि कापालिक वस्तुतः नाथपन्थी हैं, क्योंकि शाबरतन्त्र में जिन 12 आचार्यों को और उनके 12 शिष्यों को कापालिक कहा गया है वे वस्तुतः नाथपन्थी ही हैं।¹²

बारह आचार्यों और बारह शिष्यों के इन नामों में से कुछ की ऐतिहासिकता सन्दिग्ध होने पर भी नागार्जुन, मीननाथ, गोरक्ष और चर्पट आदि सचमुच ऐतिहासिक हैं। म. म. हरप्रसाद शास्त्री ने जब बौद्ध सहज्यान के सिद्धाचार्यों के प्रति विद्वानों का ध्यान आकृष्ट किया तो जाना गया कि बहुत-से सिद्धगण और नाथपन्थ के आचार्य एक ही हैं। आगे चलकर जब इस विषय की और भी चर्चा हुई तो जाना गया कि ये नाम सिर्फ सिद्धों और नाथपन्थियों में ही समान नहीं हैं, बल्कि, निरंजन-पन्थियों, तान्त्रिकों और कापालिकों में भी समान रूप से प्रचलित हैं। इस सूची में निर्गुण-मत के सन्तों का नाम भी जोड़ दिया जा सकता है। इस

1. वज्रसूची या वज्रसूचिकोपनिषद् का वर्त्ता कौन है, यह विवादास्पद प्रश्न है। 1921 ई. में हजमन ने इसे नेपाल में पाया था। यहाँ द्रम ग्रन्थ के रचयिता अश्वपौर बताये गये, बाद में इसकी एक प्रति तान्त्रिक में पायी गयी जो शंकराचार्य की निषी बनायी गयी। यह उपनिषदों में गिनी जाती है और, निर्णययोगर प्रेम ने 108 उपनिषदों का जो सङ्ग्रह छापा है, उगमें छापी है। इस पुस्तक में जातिभेद पर तोत्र आश्रय दिया गया है। इसके हिन्दी अनुवाद के लिए 'भारतवर्ष में जातिभेद', पृ. 49-50 देखिए।
2. बारह आचार्य ये हैं : आदिनाथ, अनादिनाथ, बान, अजितान, करान, विरूपान, महारान, नाथभैरव, बटुक भूनाथ, वीरनाथ और धीरगुड। बारह शिष्य ये हैं : नागार्जुन, जडभरत, हरिश्चन्द्र, गरुडनाथ, मन्थनाथ, गोरक्षनाथ, चर्पट, अबड, बैराग, बन्दाधारी, जातधर और मनपार्जन (गो. नि., 13-19)।

प्रकार इस विषय का अध्ययन केवल महत्त्वपूर्ण ही नहीं, काफी मनोरंजक भी सिद्ध हुआ है। दुर्भाग्यवश इस तरफ पण्डितों को जितना ध्यान देना चाहिए, उतना अभी तक नहीं दिया गया है। सुप्रसिद्ध विद्वान् म. म. पं. गोपीनाथ कविराज का कहना है कि हठयोगियों अर्थात् मत्स्येन्द्रनाथ, गोरखनाथ आदि नाथपन्थियों, वज्रयानी और सहजयानी बौद्धों, त्रिपुरा सम्प्रदाय के तान्त्रिकों, नववैष्णवों का नियमित और वैज्ञानिक अध्ययन ऐसी बहुत-सी बातों का रहस्योद्घाटन करेगा जो इन सबमें समान रूप से विद्यमान है। महायान बौद्धधर्म और तन्त्रमत का सम्बन्ध बहुत ही महत्त्वपूर्ण है और इस सम्बन्ध में सावधानतापूर्ण और गम्भीर अध्ययन की जरूरत है।

नाथपन्थ के आदि-प्रवर्तक आदिनाथ अर्थात् स्वयं शिव माने जाते हैं। मत्स्येन्द्र इन्हीं के शिष्य बताये जाते हैं। इन्हीं मत्स्येन्द्रनाथ के कई शिष्य बड़े पण्डित और सिद्ध हुए, जिनके प्रभाव से यह मत सारे भारतवर्ष में प्रतिष्ठित हो गया। इन शिष्यों में सबसे प्रधान गोरखनाथ या गोरक्ष थे ! सुप्रसिद्ध तिब्बती ऐतिहासिक तारानाथ (सिद्ध तारानाथ, जिनके शंकराचार्य के साक्षात्कार की कियदन्ती का ऊपर उल्लेख हो चुका है) का कथन है कि गोरखनाथ पहले बौद्ध थे और बाद में शैव हो गये थे। इसीलिए तिब्बत के लामा लोग गोरखनाथ को बड़ी घृणा की दृष्टि से देखते हैं। गोरखनाथ ने ही योग-मार्ग के अभिनव रूप हठ-योग की प्रतिष्ठित कराया। प्रसिद्ध महाराष्ट्र भक्त ज्ञाननाथ ने अपने को गोरखनाथ की शिष्य-परम्परा में माना है। उनके कथनानुसार यह परम्परा इस प्रकार है : आदिनाथ, मत्स्येन्द्रनाथ गोरखनाथ, गाहिनी (गैनी) नाथ, त्रिवृत्तिनाथ, ज्ञाननाथ। ज्ञाननाथ तेरहवीं शताब्दी में वर्तमान थे। इसलिए गोरखनाथ 11वीं-12वीं शताब्दी में हुए होंगे। इस प्रसंग में 'गोरक्ष-सिद्धान्त-संग्रह' (पृ. 40) में बताया हुई इस गुरु-परम्परा का भी स्मरण कर लिया जा सकता है : श्रीगुरु आदिनाथ, मत्स्येन्द्रनाथ—सत्पुत्र उदयनाथ-दण्डनाथ-सत्यनाथ-सन्तोषनाथ-कूर्मनाथ-भवनाथ। उनके गोरक्षनाथ ईश्वर-सन्तान थे। शायद मत्स्येन्द्रनाथ के पुत्र-क्रम से उदयनाथादि उत्तराधिकारी थे और शिष्य थे गोरखनाथ। इनके कई शिष्य बताये जाते हैं, जिनमें वलनाथ, हालीकपाव, सलीपाव, आदि मुख्य थे। बंगाल के राजा गोपीचन्द की माता मयनामती भी इन्हीं की शिष्या थी। हालीकपाव या हाड़िका हाड़ी नामक अन्त्यज जाति में उत्पन्न हुए थे। वे पहले बौद्ध थे, बाद में नाथमार्गी हो गये थे। इन्हीं का एक और नाम जालन्धरनाथ बताया जाता है। गोपीचन्द जालन्धरनाथ के शिष्य थे। राजा भरथरी या भतुंहरि भी इन्हीं के शिष्य थे (तु—क. प्र., पद 299, पृ. 189)।

इन योगियों की अद्भुत और आश्चर्यजनक करामातों की सैकड़ों कहानियाँ सारे देश में फैली हुई हैं। जान पड़ता है कि आगे चलकर इन योगियों और निर्गुण-मतवादी सन्तों के लोभ पर प्रभुत्व प्राप्त करने की होड़-सी मची हुई थी। कबीरदास और गोरखनाथ के करामाती दाव-पेचों की कहानियाँ काफी प्रसिद्ध हैं।

बंगाल के दिनाजपुर आदि जिलों में गोरक्षमत के अनुवर्ती कहे जानेवाले योगियों के 'घमाली' नाम से प्रचलित बहुतेरे अत्यन्त अश्लील गानों का पता लगा है। योगियों के साथ इन अश्लील गानों का सम्बन्ध कैसे हुआ, यह अनुसन्धान करने योग्य प्रश्न है। अपनी 'हिन्दी साहित्य की भूमिका' में, मैंने इस प्रसंग में एक बात की ओर सुधीन्द्र का ध्यान आकृष्ट करना चाहा था। पूर्वी उत्तर प्रदेश और बिहार में होली के अवसर पर जो अश्लील और अश्राव्य गान गाये जाते हैं, उन्हें 'जोगीड़ा' कहते हैं। साधारणतः इस गान के गानेवाले किसी लड़के को स्त्रीरूप में सजाकर नाच भी कराते हैं और बीच-बीच में 'जोगीजी धीरे-धीरे' की आवाज देते रहते हैं। 'जोगीड़ा' गा लेने के बाद 'कबीर' गाते हैं जो अश्लीलता में जोगीड़ों के भी कान काटनेवाले होते हैं। क्या इन 'जोगीड़ों' और 'कबीर' के साथ योगियों और कबीरपन्थियों की प्रतिद्वन्द्विता की कोई पुरानी स्मृति जुड़ी हुई है या ये अश्लील गान भी किसी समय उलटवांसियों की भाँति अप्रस्तुत अन्तर्निहित सत्य की ओर इशारा करनेवाले माने जाते थे ?

इस प्रसंग में मेरे मित्र श्री ललितकिशोरसिंहजी 'नटवर' ने एक महत्त्वपूर्ण बात की ओर मेरा ध्यान आकृष्ट किया है। 'हिन्दी साहित्य की भूमिका' में (पृ. 43-44) मैंने गोरक्षपन्थियों के पदों से मिलते हुए दादू के पदों का हवाला दिया था। 'नटवर' जी ने बताया है कि ये पद बिहार में 'जोगीड़ों' के रूप में प्रचलित हैं। उन्होंने इन पदों को पटना में गाये जाते सुना है। अनुसन्धित्नु पाठकों को इस दिशा में खोज करनी चाहिए।

: 2 :

नाथपन्थ में स्मार्त आचारों को कोई महत्त्व नहीं दिया जाता। यह बात उसे स्मार्त हिन्दू-धर्म से एकदम विरुद्ध लड़ा कर देती है।

"लोग आचार-आचार कहा करते हैं। भला यह आचार अत्याचार होकर कैसे निभाता है ? भोजन में जो घी देते हो तो वह भी चर्म-मात्र से ही आता है। चलते समय जो पैर में जूता देते हो, वह भी तो चमड़े का ही है। समय में जो स्त्री-संग होता है उसकी तो बातें ही जाने दो...। सूर्यादि ग्रहण के अवसर पर मिट्टी के बर्तन और जल आदि को अशुचि समझकर छोड़ देते हो किन्तु धान्य घृतादि को क्यों नहीं फेंक देते। बात यह है कि जलाशय में जल तो बहुत मिल जाता है और कुम्हारों के घर मिट्टी के बर्तन भी थोड़े ही दामो में मिल जाते हैं, तो फिर क्यों न इनको अपवित्र मानकर आचारवान् बन लिया जाय ! पर घी और धान्य बगैरा खरीदने में तो बहुत पैसे लगते हैं, फिर इन्हें कैसे अपवित्र मानते ? कहाँ तक ऐसी बातें लिखी जायें। सही बात तो यह है कि आचार वस्तु ही कल्पित है। बुद्धिमान लोग इसे बिल्कुल नहीं मानते। पर यह न समझना चाहिए कि हमारे मत में आचार बिल्कुल नहीं है। है, मगर विचारपूर्वक। और लोग जैसा आचार पालन करते हैं वैसा तो हम करते नहीं, पर जो कुछ करते हैं वह गौण मानकर। उसी को

मुख्य मानकर नहीं।" (गो. सि., पृ. 60-61)। क्या ये युक्तियाँ कबीरदास की युक्तियों की भाँति ही चकनाचूर कर देनेवाली नहीं हैं? फिर बड़े नामी-मरामी पण्डित किस मुँह से कहा करते हैं कि भारतवर्ष में कबीरदास के पहले ऐसी युक्तियाँ अपरिचित थीं और कबीरदास में जो इस प्रकार की युक्तियाँ मिलती हैं वे विदेशी प्रभाव के कारण?

संक्षेप में कहा जाय तो ये लोग आचार का सण्डन करते हैं; द्वैतवाद, अद्वैतवाद और स्मार्त आदि मतों में दोष मिलते हैं, गार्हस्थ्य-व्रजन और कर्म-त्याग पर जोर देते हैं, शिव-शक्ति में अभेद सावित करते हैं, रुद्रादि देवताओं में भगवद्बुद्धि नहीं रखते, पौराणिक कहानियों की खिल्ली उड़ाते हैं और यह मानते हैं कि शक्ति सृष्टि करती है, शिव पालन करते हैं, भग्न संहार करते हैं, और नाथ मुक्ति देते हैं। नाथ ही एकमात्र शुद्ध आत्मा है, बाकी सभी बद्ध जीव हैं,—शिव भी, विष्णु भी, ब्रह्मा भी (पृ. 70)। न तो ये लोग द्वैतवादियों के 'क्रिया ब्रह्म' में विश्वास करते हैं और न अद्वैतवादियों के 'निष्क्रिय ब्रह्म' में। द्वैतवादियों के स्थान हैं कैलास और धँकुण्ड आदि, अद्वैतवादियों का माया सबल ब्रह्म-स्थान है, योगियों का निर्गुण स्थान है; परन्तु बन्धमुक्ति-रहित परमसिद्धान्तवादी अवधूत लोग निर्गुण और सगुण से परे उभयातीत स्थान को ही मानते हैं। क्योंकि नाथ निर्गुण और सगुण दोनों से अतीत परात्पर है (पृ. 71)। पाठक इस बात को स्मरण रतें। कबीर-मत के विकास को समझने में यह बहुत आवश्यक होगी।

अद्वैत के भी ऊपर विराजमान निराकार साकार से अतीत, परमशून्य निरंजन-स्वरूप नाथ से शुरू में निराकार ज्योतिर्नाथ हुए, उसने साकारनाथ, उनकी इच्छा से सदाशिव भैरव और उनसे शक्ति भैरवी उत्पन्न हुई। सदाशिव भैरव से ही विष्णु उत्पन्न हुए, उनसे ब्रह्मा और उनसे यह सारी सृष्टि उत्पन्न हुई। नाथ से दो प्रकार की सृष्टि उत्पन्न हुई—नादरूपा और बिन्दुरूपा। हम आगे नाद और बिन्दु का दार्शनिक अर्थ समझने का प्रयत्न कर रहे हैं। वहाँ वह सैद्धान्तिक अर्थ है। यहाँ एक बार व्यावहारिक अर्थ भी समझ लिया जाय। नादरूपा सृष्टि शिष्य-क्रम से और बिन्दुरूपा पुत्र-पौत्रादि क्रम से चलती है। नाद से नवनाथ हुए और बिन्दु से सदाशिव भैरव। शब्द-सृष्टि में पहले सूक्ष्मरूपिणी सृष्टि उत्पन्न हुई, फिर स्थूलरूपिणी। सूक्ष्मरूपिणी सृष्टि है प्रणव, महागायत्री, योगशास्त्र; और स्थूलरूपिणी है ब्रह्मगायत्री और वेदत्रयी। योगशास्त्र से तन्त्रशास्त्र हुआ और वेद से स्मृत्यादि शास्त्र हुए (गो. सि., पृ. 72)।

इसका मतलब यह हुआ कि इन योगियों के मत से योगशास्त्र और तन्त्रशास्त्र का सीधा सम्बन्ध है। 'शारदातिलक'¹ नामक प्रसिद्ध तन्त्रग्रन्थ में सृष्टि-तत्त्व को जिस प्रकार समझाया गया है, वह काफी साफ और ऊपर के इस वक्तव्य को समझने में

¹ देखिए, 'शारदातिलक' में ज्ञानेश्वरलाल मजूमदार का Notes on the First Chapter (Introduction).

सहायक है। 'शारदातिलक' में सृष्टि-तत्त्व को समझाते समय कहा गया है कि शिव के दो रूप हैं : निर्गुण और सगुण। जब शिव का प्रकृति से योग होता है तो सगुण शिव आविर्भूत होते हैं। सगुण शिव से शक्ति उत्पन्न होती है और शक्ति से नाद (पर) और उससे बिन्दु (पर) की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार सगुणशिव—शक्ति, परनाद—परबिन्दु यह क्रम होता है। यहाँ तक नाद और बिन्दु अव्यक्त रहते हैं, यही से वे व्यक्त होकर प्रकट होते हैं। ऐसी अवस्था में परबिन्दु से तीन प्रकार की अभिव्यक्ति होती है : अपर बिन्दु, बीज और अपर नाद। इन्हीं तीनों से यथाक्रम रुद्र, विष्णु और ब्रह्मा उत्पन्न होते हैं और फिर सृष्टि का पहिया अविश्रान्त घूमता है।

इसका ध्यान रखना चाहिए कि प्रकृति अर्थात् शक्ति यहाँ सांख्यवादियों के समान जड़ नहीं है। सीधी भाषा में जो समझाया गया है कि निर्गुण शिव विशुद्ध चैतन्य है और सगुण शिव उपाधियुक्त। उपाधियुक्त चैतन्य से उपाधियुक्त शक्ति उत्पन्न होती है। इन दोनों के संयोग से विश्व में जो एक विक्षोभ होता है वही नाद है और उस विक्षोभ का क्रियाशील होना ही बिन्दु है। इस नाद और बिन्दु से सम्पूर्ण विश्व में व्याप्त विशेषताहीन नाद और बिन्दु का ही ग्रहण होना चाहिए—इसी बात को समझाने के लिए इन्हें परनाद और परबिन्दु कहा जाता है। कभी-कभी लोग परमनाद और बिन्दु भी कह देते हैं। इन्हीं से अपर या विशेषतायुक्त नाद, बीज और बिन्दु उत्पन्न होते हैं जो क्रमशः इच्छा, ज्ञान और क्रिया के प्रतीक हैं। अर्थात् अपरनाद इच्छा है, बीज ज्ञान है और अपर बिन्दु क्रिया है। इन्हीं से क्रमशः विष्णु, ब्रह्मा और रुद्र की उत्पत्ति होती है। यह जो (पर) बिन्दु से (अपर) नाद और (अपर) बिन्दु उत्पन्न हुआ यही उस भूलभूलैयावाले प्रश्न के मूल में है कि पहले नाद प्रकट हुआ कि बिन्दु ? इस प्रकार तन्त्र का निर्गुण शिव कबीर-पन्थ के सत्यपुरुष के बराबर है, सगुण शिव निरंजन पुरुष है और शक्ति आद्याशक्ति है। नाद ही स्वयंवेद्य यानी कबीरदास की वाणियों के 'निर्मल वेद' के समान है और बिन्दु उसकी क्रिया। हम आगे चलकर कबीरदास के सृष्टि-तत्त्व को अच्छी तरह समझने का अवसर पायेंगे। यहाँ योगियों और तान्त्रिकों के नाद और बिन्दु, निर्गुण और सगुण तथा शक्ति और शिव के रहस्य को हमें अच्छी तरह मन में रख लेने की जरूरत है। आगे हम कबीर के सृष्टि-तत्त्व को इनकी सहायता से आसानी से समझ सकेंगे। यहाँ इसलिए भी इनकी चर्चा कर रखी गयी कि जब तक हम कबीरदास के सृष्टि-तत्त्व को समझने का अवसर न पा सकें, तब तक बीच में अगर कदाचित् कबीर साहब निम्नलिखित प्रश्न कर बैठें तो हमें सोचने-विचारने की सामग्री मिली रहे :

प्रथमे गगन कि पुहुमी प्रथमे

प्रथमे पवन कि पाणी।

प्रथमे चन्द कि सूर प्रथमे प्रभु

प्रथमे कौन विनापी।

प्रथमे प्राण कि प्यंढ प्रथमे प्रभू,

प्रथमे रसत कि रेह।

प्रथमे पुरुष की नारि प्रथमे प्रभु
 प्रथमे बीज कि खेतं ।
 प्रथमे दिवस कि रैणि प्रथमे प्रभु
 प्रथमे पाप कि पुन्यं ।
 कहे कबीर जहाँ बसहु निरंजन,
 तहाँ षष्ठु आहि कि सुन्यं ।

हठयोग की साधना

नाथपन्थ की साधना-पद्धति का नाम हठयोग है। कबीरदास को समझने के लिए इस साधना-पद्धति की जानकारी होनी चाहिए। इनके सिद्धान्तानुसार महाकुण्डलिनी नामक एक शक्ति है जो सम्पूर्ण सृष्टि में परिव्याप्त है। व्यष्टि (व्यक्ति) में व्यक्त होने पर इसी शक्ति को कुण्डलिनी कहते हैं। कुण्डलिनी और प्राण-शक्ति को लेकर ही जीव मातृ-कुक्षि में प्रवेश करता है। सभी जीव साधारणतः तीन अवस्था में रहते हैं : जाग्रत, सुषुप्ति और स्वप्न। अर्थात् या तो वे जागते रहते हैं या सोते रहते हैं या सपना देखते होते हैं। इन तीनों ही अवस्थाओं में कुण्डलिनी शक्ति निरुच्छेद रहती है। इस समय इसके द्वारा शरीर धारण का कार्य होता है। इस कुण्डलिनी को ठीक-ठीक समझने के लिए शरीर की बनावट की कल्पना करनी चाहिए। पीठ में स्थित मेरुदण्ड जहाँ सीधे जाकर पायु और उपस्थ के मध्यभाग में लगता है वहाँ एक स्वयम्भू लिंग है जो एक त्रिकोण में अवस्थित है। इसे अग्नि-चक्र कहते हैं। इसी त्रिकोण या अग्निचक्र में स्थित स्वयम्भू लिंग को साढ़े तीन वल्लो या वृत्तों में तपेटकर सपिणी की भाँति कुण्डलिनी अवस्थित है। इसके ऊपर चार दलों का एक कमल है जिसे मूलाधार चक्र कहते हैं। फिर उसके ऊपर नाभि के पास स्वाधिष्ठान चक्र है जो छह दलों के कमल के आकार का है। इस चक्र के ऊपर मणि-पूर चक्र है और इसके भी ऊपर हृदय के पास अनाहत चक्र। ये दोनों क्रमशः दस और बारह दलों के पद्मों के आकार के हैं। इसके भी ऊपर कण्ठ के पास विशुद्धाक्ष चक्र है जिसका आकार सोलह दल के पद्म के समान है। और भी ऊपर जाकर भूमध्य में आज्ञा नामक चक्र है जिसके सिर्फ दो ही दल हैं। ये ही पट्चक्र हैं। इन चक्रों के भेद करने के बाद मस्तक में का शून्य चक्र मिलता है जहाँ जीवात्मा को पहुँचा देना योगी का चरम लक्ष्य है। इस स्थान पर जिस कमल की कल्पना की गयी है उसमें सहस्रदल हैं, इसलिए इसे सहस्रारचक्र भी कहते हैं। शून्यचक्र ही

गगन-मण्डल है। इसी को वैराग्य भी कहते हैं। इन्द्रिय-रूप में लक्ष्मी-कर्मों पर इनके शरीर में वैराग्य के उदयित करने की बात कही है जो इनका वास्तविक स्वरूप से ही रहता है। अतः कहा गया है कि लक्ष्मी-रूप में लक्ष्मी-रूप के भी ऊपर एक अष्टम चक्र—सुनिश्चित—की वस्तुता की गयी है। कहते हैं कि लक्ष्मी-रूप के हुए योगी का विलक्षण-रूप-रूप में अर्थात् समग्र-रूप के रूप में लक्ष्मी-रूप के गिकार हो जाता है, पर सुनिश्चित में विचार करने पर लक्ष्मी-रूप के लक्ष्मी-रूप से निश्चित रहता है (विचार, पृ. 154-5)। इसी-रूप में लक्ष्मी-रूप के लक्ष्मी-योग को हृद्योग से निम्न माना गया है। पर लक्ष्मी-रूप-रूप के लक्ष्मी-कुण्डलिनी की चर्चा अवश्य करते हैं।

अब मेरुदण्ड में प्राणवायु को बहान करनेवाली रुई नाड़ियाँ हैं जिनसे से कुक्ष का आमान हन पाँच में से समान पाते हैं। जो नाड़ी बायी ओर है उसे दक्षिण और जो दाहिनी ओर है उसे शिखा कहते हैं। मोड़ी बायी ने अगुस्तु शिखा के तिर इनकी जोड़ी का नाम 'द्वन्द्व-शिखा' बना लिया था। ये दोनों ही बायी-बायी से चलती रहती हैं। इन दोनों के बीच सुमुग्धा नाड़ी है। इसे से दोहर कुण्डलिनी शक्ति ऊपर की ओर प्रवाहित होती है। अन्त में सुमुग्धा के भीतर ही रुई-रूप नाड़ियाँ हैं। सुमुग्धा के भीतर वसा, उनके भीतर विविधी और उसके भी भीतर ब्रह्मा-नाड़ी है जो कुण्डलिनी शक्ति का अन्ततः नाम है। इस प्रकार सुमुग्धा वस्तुतः तीन नाड़ियों का एकीभाव है। हिलाब से दक्षिण, शिखा और ये तीन नाड़ियाँ भितर-पाँच होती हैं। इसीलिए इनको 'पंचरसोक्त' या 'पंच धातु' कहने की भी प्रथा है (हठ, 3-52)। परन्तु व्यवहारतः द्वा-शिखा-सुमुग्धा इन तीनों नाड़ियों की ही चर्चा आती है। इन्हीं तीन नाड़ियों की तिद्धाचार्यों ने 'राजरा-रसना-अवधूती' कहा है (बो. गा. दो., पृ. 9)। अवधूती अर्थात् सुमुग्धा। बरीरि, शैला रि, 'हृद्योग-प्रदीपिका' में कहा है, वैसे तो शरीर में 72 हजार नाड़ियाँ हैं; पर एतमान सुमुग्धा ही शास्त्रीय शक्ति है, बाकी नाड़ियाँ बेकार ही हैं। बरीरदास के विचारों की अच्छी तरह याद रखना चाहिए कि द्वा-शिखा ही 'पंच' है, शिखा ही 'समुग्धा' है और सुमुग्धा ही 'सरस्वती' है। इन तीनों का अर्थात् संगम हुआ है, यही विशेषता या प्रमाण है। बरीरदास कभी-कभी 'शिवसंहिता' आदि हृद्योग के ग्रन्थों की भाँति इसी विशेषता में स्नान करने का विधान करते हैं। बरीर ही उतावली-रूपों और योगात्मक रूपों की कुजी के समान इन शक्ति-रूपों को नहीं भूतना पाटिए।

साधक नाना प्रकार की साधनाओं के द्वारा कुण्डलिनी शक्ति को ऊपर की ओर या उर्ध्वमुख उद्बुद्ध करता है। साधारण मनुष्यों में यह कुण्डलिनी अधोगत

1. अथ ऊर्ध्व दिग्दर्शनं सदाचारं भवति ॥

ब्रह्माण्डव्याख्यानं बाह्ये निमित्तं भवति ॥

कैलासी नाम तस्यैव गतेषु भवति ॥—शिवसंहिता 3, 151-2

2. दानजनिमहत्याणि पाशोऽपि ॥

सुमुग्धा शास्त्रीय शक्तिः शेषात्तत्रैव निवर्तते ॥—हठ, 5-18

रहती है, इसलिए वह काम-शेष का शीतदाता बना रहता है। कुण्डलिनी जब उद्बुद्ध होकर ऊपर की ओर उठती है तो उगमे स्फोट होता है जिसे 'नाद' कहते हैं। नाद से प्रकाश होता है और प्रकाश का ही व्यक्त रूप महाबिन्दु है। यह बिन्दु तीन प्रकार का होता है : इच्छा, ज्ञान और क्रिया। पारिभाषिक तौर पर योगी लोग इन्हीं को कभी सूर्य, चन्द्र और अग्नि कहते हैं और कभी ब्रह्मा, विष्णु और शिव भी कहते हैं। अब, यह जो नाद और बिन्दु है वह असल में असल ब्रह्माण्ड में व्याप्त अनाहत नाद या अनहद नाद का व्यष्टि में व्यक्त रूप है। अर्थात् जो नाद अनाहत भाव से सारे विश्व में व्याप्त है उसी का प्रकाश जब व्यक्ति में होता है तो उसे नाद कहते हैं। वृद्ध जीव श्वास-प्रश्वास के अधीन होकर (इन श्वासें की संख्या दिन-रात के चौबीस घण्टों में 21,600 होती है) निरन्तर इड़ा और पिण्णा¹ के मार्ग में चल रहा है। गुप्फा का पथ प्रायः बन्द है। यही कारण है कि वृद्ध जीव के इन्द्रिय और मन की वृत्ति बहिर्मुख है। जो अल्प नाद जगत् के अन्तर्गत में और निहित ब्रह्माण्ड में निरन्तर ध्वनित हो रहा है उसे वह नहीं सुन पाता। परन्तु जब क्रिया-विशेष से गुप्फा-पथ उन्मुख हो जाता है और कुण्डलिनी शक्ति जाग उठती है, तो प्राण स्थिर होकर धूम्य पथ से निरन्तर उस अनाहत ध्वनि या अनाहत नाद को सुनने लगता है। अनुभवी लोगों ने बताया है कि पहले तो शरीर के भीतर समुद्रगर्जन, मेघगर्जन और भेरी, झंझर आदि का-सा शब्द सुनायी देता है, फिर मर्दल, दांल, घण्टा की हल्की-सी आवाज सुनायी देती है और अन्त में किकिणी, बंशी, भ्रमर और वीणा के गुंजार-सी मधुर ध्वनि सुनायी देने लगती है। जिस प्रकार मकरन्द-पान में मत्त भौरा गन्ध की ओर ताकता भी नहीं, उसी प्रकार योगी का नादासक्त चित्त नाद में ही रम जाता है, वह दुनिया के किसी और विषय की परवा भी नहीं करता।²

परन्तु ज्यो-ज्यो मन विमुक्त और स्थिर होता जाता है, त्यों-त्यों इन शब्दों का सुनायी देना बन्द हो जाता है; क्योंकि चिदात्मक आत्मा उस समय अपने स्वरूप में स्थिर हो जाता है और फिर बाह्य प्रकृति से उसका कोई सरोकार नहीं रहता। यह नाद मूलतः एक होकर भी औपाधिक सम्बन्ध के कारण, अर्थात् भिन्न-भिन्न उपाधियों से युक्त होने के कारण सात स्वरों में विभक्त है। शास्त्र में जिसे प्रणव या ओंकार

1. इड़ा गंगा पुरा प्रोक्ता पिण्णा चार्कपुत्रिका ।
मध्या सरस्वती प्रोक्ता तासां संयोजितं दुर्लभः ।
ब्रह्मार्धमुये तासां संगमः स्यादसंशयः ।
तस्मिन् स्नाते स्नातकानां मुक्तिं स्वादविरोधतः ॥ शिव 7-131
2. आदौ जलधि-जीमूत-भेरी-झंझर-संगमः ।
मध्ये मर्दल-शंखोत्था. घंटाकादलजास्तथा ॥
अन्ते तु किकिणी-वश-वीणा भ्रमरनिस्वनः ।
इति नानाविधाः शब्दाः श्रूयन्ते देहमध्यगाः ॥
मकरन्दं पिबन् भूयो गन्धं नाशते यथा ।
नादासक्तं तथा चित्तं विषयान् हि कोपति ॥

कहते हैं, वही उपाधिरहित शब्द-सत्त्व है। किसी-किसी साधक ने तथा वैयाकरणों ने इसी को 'स्फोट' कहा है। यह स्फोट अक्षण्ड सत्ता-रूप ब्रह्मतत्त्व का वाचक है। स्फोट को ही शब्दब्रह्म और सत्ता को ही ब्रह्म कहा गया है। यह ध्यान में रखने की बात है कि स्फोट वाचक शब्द है और सत्ता वाच्य। इस प्रकार वाच्य (ब्रह्मसत्य) को प्रकाशित करनेवाला वाचक (स्फोट या नाद) भी ब्रह्म ही है। इसका मतलब यह हुआ कि ब्रह्म ही ब्रह्म का प्रकाशक है। इस सम्बन्ध को लेकर भी सन्तों ने कितने ही गूढ़ रूपकों की रचना की है। यह शब्द मूलाधार से उठता है और सहस्रार में जाकर लय हो जाता है। हठयोग की प्रक्रिया को समझने के पहले यह सब जान लेना आवश्यक है।

लेकिन हठयोग असल में लक्ष्य नहीं है। इसे राजयोग का सोपान ही बताया गया है, यद्यपि पक्का हठयोगी इसके सिवा अन्य किसी योगी की बात सुनना ही नहीं चाहता। गुरु-शुरू में हठयोग का उद्देश्य शरीर-शुद्धि और मन का सम्मार्जन ही समझा गया था, पर नायपन्य में काया-साधन से ही मुक्ति मानी जाने लगी। देह-शुद्धि के लिए हठयोगी क्रियाओं का विस्तार ठाठ है; धौति है, वस्ति है, नेति है, धाटक है, नीलि है, कपालभाति है। इन्हें पटकर्म कहते हैं। फिर आसनो, मुद्राओं, प्राणायामों, ध्यानों और समाधि का विराट् आडम्बर है। और वैसे तो सभी सिद्धि के सोपान हैं, पर सिद्धासन के समान आसन नहीं है, खेचरीमुद्रा के समान मुद्रा नहीं है, केवल के समान प्राणायाम नहीं है और नाद के समान समाधि नहीं है।¹ सिद्धासन में नाभि के नीचे मेढस्थान पर घायी एड़ी और ऊपर दाहिनी एड़ी रखनी पड़ती है, टुड्डी स्थिर होती है और साधक स्थिर होकर भ्रूमध्य में ध्यान लगाता है (हठ., 1-37)। प्राणायाम तीन प्रकार का होता है : रेचक (साँस का छोड़ना), पूरक (साँस का भरना) और कुम्भक (साँस का रोकना)। असल प्राणायाम कुम्भक ही है और यह दो प्रकार का होता है : जब रेचक और पूरक की सहायता ली जाती है तब इसे 'सहित' कहते हैं पर जब उन दोनों की सहायता के बिना ही यह प्राणायाम सिद्ध हो जाता है तो इसे 'केवल' कहते हैं। इसी की सहायता से कुण्डलिनी शक्ति उद्वुद्ध होती है।

कवीरदास की उलटवासियों के विचार्यों के कुछ काम की चीज खेचरी मुद्रा है। इसमें योगी जीभ को उलटकर कपाल-कुहर में प्रविष्ट करता है और उसकी दृष्टि भ्रूवों में निबद्ध होती है (हठ., 3-32)। बड़ी साधना और आयास के बाद यह मुद्रा प्राप्त होती है, पर एक बार यदि आधे दाण के लिए भी यह प्राप्त हो गयी अर्थात् योगी अपनी जीभ को ऊपर की ओर उलटकर कपाल कुहर में स्थिर कर सका तो समस्त विषों और व्याधियों से मुक्त हो जाता है। इसी मुद्रा

1. नासनं सिद्धमदृशं न कुम्भः खेचलोपमः।

न खेचरी-समा मुद्रा न नाससदृशो लयः ॥—हठ., 1-45

रहती है, इसलिए वह काम-क्रोच का श्रोतदास बना रहता उद्बुद्ध होकर ऊपर की ओर उठती है तो उससे स्फोट होता है। नाद से प्रकाश होता है और प्रकाश का ही व्यक्त रूप म तीन प्रकार का होता है : इच्छा, ज्ञान और क्रिया। पारि-
लोग इन्हीं को कभी सूर्य, चन्द्र और अग्नि कहते हैं और शिव भी कहते हैं। अब, यह जो नाद और बिन्दु है वह अ-
व्याप्त अनाहत नाद या अनहद नाद का व्यष्टि में व्यक्त
अनाहत भाव से सारे विश्व में व्याप्त है उसी का प्रकाश
उसे नाद कहते हैं। बद्ध जीव श्वास-प्रश्वास के अधीन २४
दिन-रात के चौबीस घण्टों में 21,600 होती है) नि-
मार्ग में चल रहा है। सुषुम्ना का पथ प्रायः बन्द है।
के इन्द्रिय और मन की वृत्ति बहिर्मुख है। जो अ-
और निखिल ब्रह्माण्ड में निरन्तर घ्वनित हो रहा है
जब क्रिया-विशेष से सुषुम्ना-पथ उन्मुक्त हो जात-
उठती है, तो प्राण स्थिर होकर सूक्ष्म पथ से निर-
हत नाद को सुनने लगता है। अनुभवी लोगों ने
भीतर समुद्रगर्जन, मेघगर्जन और भेरी, शंख और
फिर मर्दल, शंख, घण्टा की हल्की-सी आवाज
वंशी, भ्रमर और वीणा के गुंजार-सी मधुर
प्रकार मकरन्द-पान में मत्त भीरा गन्ध
योगी का नादासक्त चित्त नाद में ही रम
की परवा भी नहीं करता।²

परन्तु ज्यों-ज्यों मन विशुद्ध और
सुनायी देना बन्द हो जाता है; क्योंकि
हो जाता है और फिर बाह्य प्रकृति
मूलतः एक होकर भी औपाधिक
से युक्त होने के कारण सात स्वर

है ।¹ इस मनोन्मनी अवस्था में वायु भीतर संचरित हुआ रहता है, मन स्थिर हो गया होता है और सही बात तो यह है कि मन के सुस्थिर होने को ही मनोन्मनी अवस्था (कबीरदास के शब्दों में 'उन्मुनि रहनी') कहते हैं ।²

राजयोग, समाधि, उन्मनी, मनोन्मनी, अमरत्व, लय, तत्त्व, शून्य, अशून्य, परमपद, अमनस्क, अद्वैत, निरालम्ब, निरंजन, जीवन्मुक्ति, सहजा और तुर्या : ये सब एक ही समाधि के वाचक शब्द हैं (ह. 4-3-4) । यह वह अवस्था है जब मन और प्राण एकीभूत हो जाते हैं और जब चंचल मन स्थिर और वशवर्ती हो जाता है । इन्द्रियों का स्वामी मन है, मन का माधत, मारुत का लय (ली) और लय का नाद । सो यह (ली) मोक्ष है । मन और प्राण के ली लगने पर कोई एक अभूतपूर्व आनन्द मिलता है (हठ. 4, 29-30) । इसीलिए 'हठयोगप्रदीपिका' में कहा है कि आत्मा को शून्य में करके और शून्य को आत्मा में करके योगी निश्चिन्त हो जाय । शून्य अर्थात् समाधि—जबकि आत्मा छह चक्रों को भेदकर सहस्रार या शून्य-चक्र में अवस्थित होता है । ऐसी अवस्था में उनके भीतर भी शून्य है, बाहर भी शून्य, आसमान में जैसे कोई सूना घड़ा रखा हो ! परन्तु असल में वह भीतर से पूर्ण होता है, बाहर से भी पूर्ण होता है—समुद्र में जैसे भरा घड़ा डुबाकर रखा गया हो !

अन्तः शून्यो बहिः शून्य.

शून्य कुम्भ इवाम्बरे ।

अन्तः पूर्णो बहिः पूर्णो .

पूर्णः कुम्भ इवार्णवे ॥—हठ., 5-55

कबीरदास ने मानो इसी भाव का अनुवाद करते हुए कहा है .

जल में कुंभ कुंभ में जल है,

बाहर-भीतर पानी ।

फूटा कुंभ जल जलहि समाना

यह तथ कहो गियानी ॥

आदे गगना अन्तै गगना

मध्ये गगना भाई ।

कहै कबीर करम किस लाग

झूठी एक उपाई ॥—क. ग्रं., पद 44

ऊपर जो गंगा-यमुना-सरस्वती-त्रिवेणी-कैलास-मूर्ध-चन्द्र-गोमासभक्षण-

1. एक सृष्टिमय बीज, एक मुद्रा च खेचरी ।

एते देवी निरालम्ब, एकावस्था मनोन्मनी ॥—हठ, 3-53

2. मारते मध्य-मंचारे

मनः स्पर्धं प्रजायते ।

सो मन मुत्पिरीभाव.

सैवावस्था मनोन्मनी ॥—हठ 2-42

वारुणी-पान-सोमरस आदि पारिभाषिक शब्द आये हैं, वे विशेष रूप से स्मरणीय हैं; क्योंकि आगे इनकी चर्चा अनेक अवसरों पर विशेष आवश्यक होगी।

निरंजन कौन है ?

मध्ययुग के योग, मन्त्र और भक्ति के साहित्य में 'निरंजन' शब्द का बारम्बार उल्लेख मिलता है। नाथपन्थ में भी 'निरंजन' शब्द खूब परिचित है। साधारण रूप में 'निरंजन' शब्द निर्गुण ब्रह्म का और विशेष रूप में शिव का वाचक है। नाथपन्थ की भाँति एक और प्राचीन पन्थ भी था, जो निरंजन-पद को परमपद मानता था। जिस प्रकार नाथपन्थी नाथ को परमाराध्य मानते थे, उसी प्रकार ये लोग 'निरंजन' को। आजकल निरंजनी साधुओं का एक सम्प्रदाय राजपूताने में वर्तमान है। कहते हैं, इस सम्प्रदाय के प्रवर्तक स्वामी निरानन्द निरंजन भगवान् (निर्गुण) के उपासक थे। पर आजकल के निरंजन-मत के अनुयायी बहुत-कुछ रामानन्दी वैरागियों के समान राम-सीता के उपासक हैं; शालिग्राम-शिला और गोमती-चक्र को मान्य समझते हैं ('भारतवर्षीय उपासक सम्प्रदाय', द्वितीय भाग, पृ. 189)। श्री क्षितिमोहन सेन ने लिखा है कि उड़ीसा में अब भी यह निरंजन-पन्थ जी रहा है जिसने निर्गुण साधना को प्रभावित किया था। यही से इस पन्थ की शिक्षाएँ मध्यदेश और पूर्वी प्रान्तों में पहुँची थी। पश्चिमी भारत में भी इसका प्रभाव अभी तक विद्यमान है ('मिडिलवेल मिस्टिसिज्म', पृ. 707)। हाल की खोजों से पता चला है कि बंगाल के पश्चिमी हिस्सों तथा बिहार के पूर्वी जिलों में आज भी एक धर्ममत है जिसके देवता निरंजन या धर्मराज है। मैंने अपनी नयी पुस्तक 'कवीरपन्थ' में दिखाया है कि एक समय यह धर्मसम्प्रदाय झारखण्ड और सीमा तक प्रचलित था। बाद में चलकर यह मत कवीर-सम्प्रदाय में अन्तर्भुक्त हो गया और उसकी सारी पौराणिक कथाएँ कवीर-मत में गूँथी हो गयी, परन्तु उनका स्वर बदल गया। बंगाल में धर्म-पूजा-विधान का एक काफी बड़ा साहित्य उपलब्ध हुआ है। गुरु-गुरु में धर्म-ठाकुर या निरंजन देवता की बौद्धधर्म के त्रिरत्न में से एक रत्न (= धर्म) का अवशेष समझा गया था, पर अब इस मत में सन्देह भी बिया जाने लगा है (दे. सुकुमार सेन और पंचानन मण्डल सम्पादित 'रूपारामेर धर्म-मंगल' की भूमिका)। कवीरपन्थ के अध्ययन से निरंजन का सम्बन्ध बुझ से भा, ऐसा भी अनुमान होता है (दे. 'विद्व-भारती पत्रिका', खण्ड 5, अंक 3 में मेरा लेख)। नाथपन्थ में निरंजन की महिमा खूब गायी गयी है। हठयोगी जब नादानु-

सन्धान का सफल अभ्यासी हो जाता है तो उसके समस्त पाप क्षीण हो जाते हैं, उसके चित्त और मारुत निरंजन में लीन हो जाते हैं।¹ यह योगी का परम साध्य है, क्योंकि जब तक ज्ञान निरंजन के साक्षात्कार तक नहीं उठता तभी तक इस संसार के विविध जीवों और नाना पदार्थों में भेद-दृष्टि बनी हुई है।² एक विशेष पद तक पहुँचने पर निरंजन का साक्षात्कार होता है। ऐसी हालत में वह समस्त उपाधियों या विशेषताओं में हीन हो जाता है और तभी वह अपने को अखण्ड ज्ञान-रूपी निरंजन कह सकता है।³ 'गोरक्ष-सिद्धान्त-संग्रह' (पृ. 33) में पद्मपुराण की कपिल-गीता से एक वचन उद्धृत किया गया है, जिसमें कहा गया है कि बिन्दु-संयुक्त ओंकार का योगी लोग नित्य ध्यान करते हैं। इसके भीतर जो तत्त्व है उसे सद्गुरु ही बता सकते हैं, दूसरा कोई नहीं। ओंकार में पाँच खण्ड होते हैं—(1) तारक, (2) दण्ड, (3) कुण्डली, (4) अर्द्धचन्द्र, और (5) बिन्दु। इन पाँचों में पाँच देवताओं का निवास है। तारक में ब्रह्मा, दण्ड में विष्णु, कुण्डली में रुद्र, अर्द्धचन्द्र में ईश्वर और सबसे ऊपरवाले बिन्दु में सदाशिव का वास है। इसके भी ऊपर निरंजन है, जो सृष्टि, स्थिति और प्रलय के कारण हैं। यही परम तत्त्व है जो सद्गुरु की कृपा के बिना समझ में नहीं आ सकता, क्योंकि, यदि सद्गुरु की कृपा न हो तो विषय-त्याग दुर्लभ है, तत्त्व-दर्शन दुर्लभ है, सहजावस्था दुर्लभ है।⁴ इससे स्पष्ट है कि निरंजन का साक्षात्कार ही परम पद है। स्वयं कबीरदास की उक्तियों में से ऐसी ढूँढ़ी जा सकती हैं जिनमें उन्होंने निरंजन को परमार्थाध्य समझा है। पर आगे चलकर कबीर-पन्थ में निरंजन की बड़ी दुर्गति है। निरंजन वहाँ पक्का दैतान बना दिया गया है। इस शब्द का ऐसा विकास कुतूहलजनक है। कबीरदास के नाम पर जो दर्जनों ग्रन्थ प्रचलित हैं, उनमें निरंजन की इस दुर्दशा के समर्थक पद प्रचुर मात्रा में हैं।

'कबीर मन्सूर' में बताया गया है कि सत्यपुरुष समस्त जगत् का उत्पन्नकर्ता

1. सदा मादानुमत्यानात् क्षीयन्ते पापसंख्यः ।
निरंजने विलीयेते निश्चितं चित्त-मारुतौ ॥ एठ. 4-10
2. याचन्तोत्पद्यते ज्ञानं साक्षात्कारे निरंजने ।
तावत्सर्वाणि भूतानि दृश्यते विविधानि च ॥ शिव. 2-48
3. निखिलोपाधिहीनो वै यदा भवति पूषणः ।
तदा विवक्षतेऽखण्ड-ज्ञान-रूपी निरंजन ॥ शिव. 1-68
4. ईश्वर उवाच—ओंकारं बिन्दुसंयुक्तं नित्यं ध्यायन्ति योगिनः ।
तस्मिन्मध्ये स्थितं तत्त्व प्रदर्शयति सद्गुरुः ॥
तारकं च भवेद् ब्रह्मा दण्डकं विष्णुस्त्वयने ।
कुण्डल्या हि तथा रदोर्द्धचन्द्रे स ईश्वरः ॥
निरंजनस्तदीत उत्पत्तिस्थितिकारणम् ।
दुर्लभो विषयत्यागो दुर्लभं तत्त्वदर्शनम् ॥
दुर्लभा सहजावस्था सद्गुरो कस्या बिना ॥

—बिनिगीता (पद्मपुराणान्तर्गत)

है। वह कभी गर्भ में नहीं आता—सबसे अतीत, सबसे परे, सबसे ऊपर। कबीर साहब उसी सत्यपुरुष के अनागत-व्यक्ता (भविष्यवक्ता) हैं। इनमें सब गुण वे ही हैं जो उस सत्यपुरुष में हैं। वस्तुतः वे उससे अभिन्न हैं और संसार के त्राणकर्त्ता हैं। यही कबीर साहब सत्ययुग में 'सुकृति' नाम से, त्रेता युग में 'मुनीन्द्र' नाम से, द्वापर में 'कृष्णभय स्वामी' नाम से और कलिकाल में 'कबीर' नाम से अवतीर्ण हुए हैं।

तो, सत्यपुरुष ने स्वयं ही जो अपना स्वरूप उत्पन्न किया वह कबीर साहब हैं। इन्हीं कबीर साहब के द्वारा ब्रह्म-सृष्टि (जिसकी चर्चा आगे आ रही है) को सूक्ष्म वेद दिया गया। वह वेद निर्दोष और निष्कलंक था, पर दुर्भाग्यवश सदा ऐसा नहीं रह सका। कारण यह है : सत्यपुरुष ने सृष्टि के लिए छह पुत्र उत्पन्न किये थे—(1) सहज, (2) अंकुर, (3) इच्छा, (4) सुहृग (=सौहृद्), (5) अचिन्त (=अचिन्त्य), और (6) अक्षर। ये छहों बड़े तेजस्वी और तपस्वी हुए। सारा जगत् उस समय जल से परिपूर्ण था और उसमें सत्यपुरुष ने अपनी सातवीं सन्तान, एक अण्डे को छोड़ दिया। यह अण्डा अक्षर-पुरुष के पास, जो उस समय तपोमग्न था, आकर फूटा और उसमें से दुर्दमनीय कालपुरुष निरंजन पैदा हुआ, जिसे पिता ने पहले से ही असंख्य युगपर्यन्त अखण्ड राजभोग की अनुज्ञा दे दी थी। इसी अण्डे को मन्वादि शास्त्रों में 'हिरण्य-गर्भ' कहा गया है। यह कालपुरुष बड़ा प्रचण्ड, अभिमानी और प्रतापी हुआ। इसी के नाम नाना शास्त्रों में नाना भाव से आये हैं। कुछ नाम ये हैं : काल, कैल, अंकार, ओंकार, निरंकार, निर्गुण, ब्रह्म, ब्रह्मा, धर्मराय, खुदा, अल्लाह, करीम, अद्वैत केशव, नारायण, हरि, विश्वम्भर, वासुदेव, जगदीश, जगन्नाथ, परमेश्वर, ईश, विश्वनाथ, खालिक, ख रब्बिल, आलामी, हक इत्यादि।

पिता (सत्यपुरुष) की आज्ञा से इसी निरंजन ने इस सृष्टि का जाल पसारा। इस सारी सृष्टि को बनाने के मसाले को एक कूर्मजी ने बड़ी सावधानी से अपने पेट में छिपा रखा था। कूर्मजी का आकार कछुए का है और वे सृष्टि के आधार हैं। इनका आकार भी निरंजन से दूना है। खैर, निरंजन तो सृष्टि करने का निश्चय कर चुका था। वह कूर्मजी से मसाले के लिए लड़ पड़ा। कूर्मजी ऐसे दुर्दान्त को सृष्टि का मसाला क्यों देने लगे ? सड़ाई हो गयी। चालाक निरंजन ने कूर्मजी के तीन सिर चबा डाले और फिर तो रास्ता साफ हो गया। कूर्मजी के पेट में पड़ी हुई सामग्री दिख गयी। निरंजन ने उसे चुरा लिया और इस भवजाल को खड़ा करने में समर्थ हो गया। बेचारे कूर्मजी को सत्यपुरुष की आज्ञा बाद में मालूम हुई और वे चुप हो रहे।

अब सृष्टि को पैदा करने के लिए कालपुरुष (निरंजन) ने आद्याशक्ति या माया को उत्पन्न किया और उसके सयोग से सत्त्व-प्रधान ब्रह्मा, रजोगुण-प्रधान विष्णु और तमोगुण-प्रधान शिव की सृष्टि की। ज्योंही ये तीन देवता उत्पन्न हुए, वह अन्तर्धान होकर अपने लोके चला गया। जाती बार माया से कहता गया कि

इन पुत्रों को मेरा पता मत बताना । सो, इन्होंने वाद में जब आद्याशक्ति या माया से पूछा कि तू कौन है, तेरा पति कौन है, हम लोग कौन है और हमारे पिता कौन हैं, तो माया ने जवाब दे दिया कि वही उनकी पिता है; वही माता और वही पत्नी भी ! तीनों देवता इस उत्तर से सन्तुष्ट नहीं हुए । बताया गया है कि स्वयं कबीरदास ने पहली रमैनी में इस तत्त्व की ओर इशारा कर दिया है :

तव बरम्हा पूछा महतारी । को तोर पुरुष कवन तं नारी ॥

इस पर माया ने उत्तर दिया :

हम तुम तुम हम और न कोई । तुमहि पुरुष हमही तोर जोई ।

—'बीजक', प्रथम रमैनी

इधर जब निरंजन अपने लोक में जाकर समाधिस्थ हुआ था तो उसने सूक्ष्म वेद को हृदय में धारण कर लिया था । उसकी सूक्ष्म बातें तो भीतर ही रह गयी, पर जो स्थूल अंश था वह उसकी नाक से सांस के साथ ही गिर गया । यही 'त्वचा-ज्ञान' वाला प्रचलित वेद है । इसमें रस नहीं, केवल छिलका-भर ही है, इसीलिए कबीरपन्थी लोग इसे 'त्वचा-ज्ञान' कहते हैं । यह स्थूल अंश ही आजकल वेद के नाम पर चल रहा है । जब ब्राह्मण लोग भक्ति-गद्गद स्वर में कहते हैं कि उस परम-पुरुष को नमस्कार है जिसके निःश्वास ही वेद हैं और इन वेदों से ही जिसने इस जगत् का निर्माण किया है तो वे असल में इस धूर्त निरंजन की स्तुति करते हैं । बेचारे जानते भी नहीं कि कितने धोखे में हैं !

सूक्ष्म वेद के यों जो चार वेद-पुत्र हुए सो 'दोपी तथा पाखण्डी निरंजन के संसर्ग' से हुए और इसीलिए इनमें कलुष का रह जाना कुछ आश्चर्य की बात नहीं । निरंजन खूब जानता है कि एक बार यदि लोगों को सूक्ष्म वेद का ज्ञान हो जाय तो कोई उसे छेड़ेगा भी नहीं, इसीलिए वह बड़ी होशियारी से संसार को अपने जाल में फँसाये हुए है । किन्तु कबीरदास जब इस संसार में भलेमानुसों के उद्धार के लिए प्रकट हुए, तो उन्होंने चारों सूक्ष्म वेदों को फिर से पृथ्वी-वासियों के निकट प्रकट कर दिया । इस प्रकार कबीर साहब की :

1. कूट-वाणी ही सूक्ष्म ऋग्वेद है,
2. टकसार-वाणी ही सूक्ष्म यजुर्वेद है,
3. मूकज्ञान-वाणी ही सूक्ष्म सामवेद है, और
4. बीजक-वाणी ही सूक्ष्म अथर्ववेद है ।

और आजकल जो वेद के नाम पर पुस्तकें चल रही हैं वे ओ३म् से निकली हैं । ओ३म् की माता कुण्डलिनी है, कुण्डलिनी महामाया है, महामाया नागिन है और इसीलिए ये स्थूल वेद जहरीली नागिन के जहर से आपाद-मस्तक सिक्त हैं ! कहते हैं, इसी महामाया नागिन को लक्ष्य करके कबीर साहब ने कहा है :

1. यस्य निश्चितं देश यो वेदोऽग्रविनं जगत् ।
निर्ममे तमहं कदे ज्ञानस्थं जनार्दनम् ॥

अन्तरजोत सबद एक नारी । हरि ब्रह्मा ताके त्रिपुरारी ॥

—‘वीजक’, प्रथम रमैनी

इस प्रकार आद्या, ब्रह्मा, विष्णु और शिव ने चार खान और चौरासी लाख योनियों की सृष्टि की है। आद्या ने अण्डज, ब्रह्मा ने पिण्डज, विष्णु ने अश्मज (ऊष्मज) और शिव ने स्यावर सृष्टि की। फिर इनकी शक्तियाँ बनी, नरक बने, स्वर्ग बने और तीनों लोक इन्हीं की पूजा में व्यस्त हो रहे। गोया ये ही परम दैवत हो ! क्वचित् कोई अगर निरंजन को जान गया तो वह अपने को धन्य समझने लगा; परन्तु निरंजन भी तो अत्यन्त निचला स्तर है। यह निरंजन बराबर महात्माओं के मार्ग में बिघ्न खड़ा करता रहता है, बराबर ज्ञानप्राप्ति से उन्हें वंचित करने की चेष्टा कर रहा है। अब तक कई बार तो कबीर साहब से ही उसकी मुठभेड़ हो चुकी है। यद्यपि यह माया का स्वामी है, पर निष्कलुष तो नहीं है। वेद वेचारे करें तो क्या ? उन्हें निरंजन के ऊपर के किसी की खबर भी तो हो ! लेकिन इस व्यापार का सबसे मनोरंजक अंग यह है कि जिस प्रकार निरंजन ने सत्यपुरुष का नाम लोप करके अपनी ही पूजा चलानी चाही थी, उसी प्रकार उसके गुरुमार पुत्रों ने अर्थात् ब्रह्मा, विष्णु और शिव ने निरंजन का नाम भी लोप कर देना चाहा। उन्होंने ससार में अपनी ही पूजा फैलायी। सचमुच ही निरंजन का नाम मद्धिम पड़ गया।

हम लोग जिस कर्मलोक पृथ्वी पर निवास कर रहे हैं, उसके नीचे सात पाताल या नरक है। सबसे नीचे जो है उसका नाम पाताल है। उसके ऊपर क्रमशः तलातल, रसातल, महातल, सुतल, वितल, अतल—ये लोक हैं। इनके ऊपर हमारी पृथ्वी है। (1) इसके ऊपर देवताओं और सिद्धों की पुरी है—साधारणतः इसे स्वर्ग कहा जाता है। फिर निम्नलिखित नवलोक एक के ऊपर दूसरे क्रम से विराजित हैं। (2) दह्य अंश का स्थान, जहाँ सालोक्य मुक्ति होती है, (3) विष्णु का वैकुण्ठ, जहाँ सामीप्य मुक्ति मिलती है, (4) निरंजन का शालिरी-द्वीप, जहाँ सारूप्य मुक्ति मिलती है, (5) अक्षर का आरण्य-द्वीप, जहाँ सायुज्य मुक्ति की व्यवस्था है, (6) अविन्त का अचिन्त्य-द्वीप, (7) सोऽह का सुहंग-द्वीप, (8) इच्छा-पुरुष का इच्छा-द्वीप, (9) अकुर-पुरुष का अकुर-द्वीप, और (10) सहज-पुरुष का सहज-द्वीप। इन सबके ऊपर सत्यपुरुष का सत्यलोक है, जो परम धाम है, जहाँ से समय-समय पर सत्यपुरुष की अनुज्ञा पाकर सद्गुरु कबीर अवतीर्ण हुआ करते हैं। देवताओं और सिद्धों के स्थान के ऊपर की नौ पुरियों को मुसलमानी शास्त्र के साथ सामंजस्य लगाकर क्रमशः (1) नासूत, (2) मलकूत, (3) जबरूत, (4) लाहूत, (5) हाहूत, (6) बाहूत, (7) माहूत, (8) राहूत, (9) जाहूत कहा गया है।¹

1 जन्मन नामून मन्कून में फिरीसे नूर कलान जवन्न में जी ।

साहूत में नूर जम्मात पहिचानिई हकक बरकान हाहूत में जी ॥

बरा बाहूत माहूत मुनिद बार है जो रब राहूत में जी ।

बहूत बघोर अरिगनि आहूत में खुद खाकिर आहूत में जी ॥—विश्व, १. 243

यहाँ यह उल्लेख-योग्य है कि कुछ सूफियों के अनुसार साधक को चार लोकों को पार करना होता है। ये चार लोक 'आलम' नाम से प्रसिद्ध है। नासूत (मानव), मलकूत (अदृश्य लोक), जवरूत (उच्चतम लोक) और लाहूत (परम लोक) : ये चार आलम हैं। पर कुछ दूसरे सूफी पाँच मानते हैं। ये लोग इस सूची में 'सम लोक' या 'आलमे मिशाल' को और जोड़ देते हैं। दारा शिकोह ने अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'मजमुल बहरईन' (दो समुद्रों का संगम) नामक ग्रन्थ में उपर्युक्त चार आलमों के साथ वेदान्तियों की चार अवस्थाओं—जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति और तुरीय की समानता बतायी है।¹ यह ठीक समझ में नहीं आया कि कबीर-ग्रन्थ के नौ लोक इन्हीं चार आलमों का विस्तार है या किसी सूफी सम्प्रदाय में सचमुच ही नौ लोकों की कल्पना है। महाराज विश्वनाथसिंहजी देव ने 'हाहूत' को इस्लाम-सम्मत पाँचवाँ स्थान बताया है, जहाँ केवल मुहम्मद साहब की ही गति थी।² हम नहीं कह सकते कि उनका वक्तव्य किसी शास्त्रीय ग्रन्थ के आधार पर है या नहीं, पर उन्होंने 'पनाह अता' नामक किसी मुसलिम कवि की एक कविता प्रमाण-स्वरूप उद्धृत की है, जो काफी मनोरंजक है।³ इनके परिचय में उन्होंने इतना ही कहा है, "पीरान पीर साहब के पास पहुँचे हैं, ऐसे जे हैं सलेल के मालिक पनाह अता तिनकी कवित्त।"

इस सारे भवजाल को जिसने सिर पर धारण किया है, वह शेषनाग है जो स्वयं शूकर पर आरुढ़ है। शूकर भी एक गौ पर चढ़े हैं और गौजी भी कूर्मजी पर। यही वह कूर्मजी है जिनको श्रीसत्पुरुष ने सृष्टि बनाने की सामग्री दी थी और वे उसे बड़ी सावधानी से संभाल रहे थे ! इन्हीं की तीन गर्दने काटकर निरंजन ने सृष्टि की सामग्री प्राप्त की थी। निरंजन के साथ कबीरदास के जो झगड़े होते रहे हैं, उनकी बात यहाँ नहीं उठायी जा रही है; क्योंकि उससे अनावश्यक विस्तार होगा, पर इतना पाठक को हमेशा याद रखना चाहिए कि कबीर साहब ने सदा ज्ञानियों और भक्तों को निरंजन के जाल में छुड़ाने का प्रयत्न किया है। इस कलिकाल में ही अब तक वे लगभग एक दर्जन बार आ चुके हैं। इसी निरंजन के घोड़े से बचने के लिए कबीरदास के मुख से यह कहलवाया गया है।

1 MAJAMUL BAHARAIN Ep. M. Mahfuzal Huqo, B.A.S Calcutta, 1929, p. II

2 विश्व, पृ. 262

3 देह नामून मुरे मलकूत और जीव जवरूत की मूह बगाने ।
अरबी में निराकार रहै जेहि लाहूत मानिक मजिल टारन ।
आगे हाहूत लाहूत है जाहूत गूढ खाविन्द लाहूत में जारन ।
सोई श्रीराम पनाह गर्ब जग-नाह पनाह अता यह शारन ।
तनै नयं नामून सहि निरखे तब मलकूत ।
तहाँ न मरै न बीछरै जान न तहें जपहूत ॥

अवधू निरंजन जाल पसारा ।
 स्वर्ग-पाताल-जीव-मृत मण्डल तीन लोक विस्तारा ।
 ब्रह्मा-विष्णु-सिव प्रकट कियो है ताहि दियो सिर भारा ॥
 ठाँव ठाँव तीरथ-व्रत याप्यो ठगने को संसारा ।
 माया मोह कठिन विस्तारा आपु भयो करतारा ॥
 सतगुरु सब्द को चीन्हत नाही कैसे होय उवारा ।
 जारि-भूँजि कोइला करि डारै फिर फिर लै अवतारा ॥
 अमरलोक जहाँ पुरुष विराजै तिनका मूँदा द्वारा ।
 जिन साहब से भये निरंजन सो तो पुरुष है न्यारा ॥
 कठिन काल तें बाँचा चाहो गहो सब्द टकसारा ।
 कहै कबीर अमर करि राखी मानो सब्द हमारा ॥

— शब्द, पृ. 34

कबीरदास ने कितनी ही बार कहा है कि जो कुछ पिण्ड में है, वही ब्रह्माण्ड में है। पिण्ड में ब्रह्माण्ड और ब्रह्माण्ड में पिण्ड है। ऊपर जो ब्रह्माण्ड का विचार किया गया है तदनुसार पृथ्वी के ऊपर के दस मुकामों की स्थिति इस प्रकार हुई :

संख्या	मुकामों के नाम	हिन्दू-समशील नाम ¹	मुसलमानी समशील नाम
1	सत्यलोक	गो-लोक	
2	सहज-द्वीप	(द्वितीय) सत्यलोक	आहूत
3	अंकुर-द्वीप	विष्णुलोक	राहूत
4	इच्छा-द्वीप	शिवलोक	साहूत
5	सोऽहं-द्वीप	शक्तिलोक	बाहूत
6	अचिन्त द्वीप	कौमारलोक	हाहूत
7	अरण्य-द्वीप	(प्रथम) सत्यलोक	लाहूत
8	ज्ञांशरी-द्वीप	तप.लोक	जबरूत
9	वैकुण्ठ	जनलोक	मलकूत
10	दह्यांश	भुव.लोक	नामूत
	पृथ्वी	भूलोक	आलमे-फानी

1. तु. श्रीमौमित्तस्वाच—

महर्षोः शिनेहर्षमेवकोटिप्रमाणः ।
 कोटिद्वयेन विद्यमानो जनलोको व्यवस्थितः ॥
 चतुष्कोटिप्रमाणं तु तस्य सोमो विद्यमानः ।
 उत्तरिष्टात्तत्र सत्यमष्टकोटिप्रमाणम् ॥
 आयुःप्रमाणं कौमार कोटिवोदकगम्भवम् ।
 तद्रूपोत्तरिगत्यानुमानोक्तं शुनिष्ठितम् ॥

पृथ्वी के नीचे सात नरक-लोक हैं। इन सबकी कल्पना पदतल-एड़ी-गिट्ट-पिण्डली-जानु-जंघा और तड़ागी में की गयी है, अर्थात् मानव-देह (पिण्ड) में आधार-चक्र के नीचे सातों नरक हैं। आधार-चक्र पृथ्वी का समकक्ष है। उसके ऊपर 11 अन्य चक्रों की कल्पना की गयी है। अब तक हम योगियों के सात चक्र ही जानते आये हैं। इन सात चक्रों में कई नये जोड़कर दो उद्देश्य सिद्ध किये गये हैं। एक तो पिण्ड और ब्रह्माण्ड की समशीलता की रक्षा और दूसरा योगियों से कबीर-पद का अतिशय उत्कर्ष साधन। ये चक्र इस प्रकार हैं :

13 अक्षर-भगवान्	6 अनाहत चक्र
12 ब्रह्मरन्ध्र-देह	5 मनोमहाराज चक्र
11 अलख-निरंजन	4 मन.पीरुप चक्र
10 पूर्णगिरि	3 कुण्डलिनी देवता
9 आज्ञा चक्र	2 स्वाधिष्ठान चक्र
8 बलवान् चक्र	1 आधार चक्र
7 विशुद्ध-शक्ति चक्र	

इन समस्त में अतीत सत्यपुरुष का स्थान है। मध्ययुग में इन चक्रों को बढ़ा-कर दिखाने की प्रवृत्ति दिखायी देती है। प्रायः प्रत्येक सिद्धपुरुष के सम्प्रदाय में यह प्रवृत्ति लक्ष्य की जा सकती है। इन चक्रों को भेद करना परम सिद्धि का प्रमाण माना जाता था। फिर भी सामान्य रूप में यह कहा जा सकता है कि स्वयं सिद्ध-पुरुष लोग चक्रभेद की अपेक्षा भक्ति को ही श्रेष्ठ समझते थे। कबीर की ही भाँति गुरु नानकदेव ने भी कहा था कि, “जो ब्रह्माण्ड सोई पिण्डे, जो खोजे सो पावे।” जिस प्रकार ब्रह्माण्ड के तीन स्तर हैं : अधोलोक, मध्यलोक और ऊर्ध्वलोक, उसी प्रकार पिण्ड के भी। इनकी जैसी सुन्दर विवेचना थी सन्त पूर्णसिंहजी ने की है, वह केवल सिख सम्प्रदाय के ही नहीं, कबीरदास के लोकसंस्थान और पिण्ड-ब्रह्माण्डैक्य को समझने में भी बड़ी सहायक है। उसके आवश्यक अंशों को हम संग्रह कर रहे हैं।

सप्त अधोलोको का व्योरा तो वही है जो हम पहले दे चुके हैं, अर्थात् एड़ी से लेकर तड़ागी तक के सात अंगों में सात नरकों की कल्पना की गयी है। मध्य-लोक में सात लोक हैं जो मानव-देह के सात चक्रों में प्रतीक-रूप से स्थिर हैं : (1) चतुर्दल मूलाधार चक्र में भूलोक; (2) पटदल स्वाधिष्ठान चक्र में भुवलोक;

→ शिवलोक तदूर्ध्वं तु प्रकृत्या च समागतम् ।

“तदूर्ध्वं सर्वतत्त्वानां नार्यकारणभानिनाम् ॥

निलय परमं दिव्यं महावैष्णवसत्तकम् ।

“तदूर्ध्वं तु परं दिव्यं सत्यमन्यद व्यवस्थितम् ॥

स्यासिना योगिनां स्थान भगवद्भावित्वात्मनाम् ।

महार्गभूमोद्देश्य सर्वशक्तिनमन्त्रिण ॥

तदूर्ध्वं तु स्वयं भावं गोनोकं प्रकृतेः परम् ।—विश्व., पृ. 240 में सदाशिवमहिम्ना के वचन

(3) दशदल मणिपूर चक्र में स्वर्लोक [इसी से थोड़ा हटकर अष्टदल चक्र है जिस पर मन भरमा करता है।]; (4) द्वादश दलवाले अनाहत चक्र में महर्लोक; (5) षोडशदल चिनुद्ध चक्र में जनलोक; (6) द्विदल आज्ञाचक्र में तपलोक; और (7) आनिक दल सहस्रार-चक्र में सत्यलोक। परन्तु यह स्मरण रखना चाहिए कि यह पहला सहस्रार-चक्र है। साधारण योगियों की यही तक गति होती है।

इसके बाद इस पिण्ड में ब्रह्माण्ड की ही भाँति ऊर्ध्वलोक है : (1) ब्रह्माण्डो मन का स्थान—जो पट्टदल कमल के आकार का है और जहाँ त्रैलोक्यपति महान् देव का वासस्थान है; (2) शिव शक्ति-समवाय-स्थान जिसे प्रथम शून्य, महाशून्य या महाशून्य पद कहते हैं; (3) निरालम्ब पुरी—अन्तःशून्य पद; (4) शब्द-ब्रह्मस्थान—प्रणव तथा बिन्दुपदाधार; (5) निजपद—32 दल का श्वेत कमल या भँवर गुफा; (6) गुरुपद—निरंकार देश; (7) दूसरा सहस्रार-चक्र या पूर्ण पद।

यह जो द्वितीय सहस्रार पद है वह भी अन्तिम पद नहीं है। बहुत-से योगी तो प्रथम सहस्रार को ही परमपद मान लेते हैं, पर जो गोरक्षनाथ जैसे सिद्ध हैं वे दूसरे सहस्रार तक पहुँच जाते हैं। पर यह भी सब-कुछ नहीं है! नानकदेव इसके भी ऊपर कई स्थानों को पार कर महामहिमावती विहंगमपुरी में जा सके थे, जो देश-काल के परिच्छेद से शून्य पारावार रहित अकथ (अवाच) पद है। विशेष विस्तार के लिए 'प्राण.', प्रस्तावना, पृ. 75-84 देखना चाहिए।

अस्तु, यह तो अवान्तर बात हुई। प्रासंगिक यह है कि कबीरदास ने पृथ्वी के ऊपर दस मुकाम माने हैं, वे दस मुकाम जिस प्रकार ब्रह्माण्ड में हैं उसी प्रकार पिण्ड में भी! ¹ स्वयं कबीर साहब ने इनका साक्षात्कार किया था, इसका प्रमाण उनकी वाणियों में है :

चला जब लोक को शोक सब छाँड़ि कै हंस को रूप सद्गुरु बनाई ।
मृग ज्यों कीट को पलटि मृगी किया आप सम रंग दे-ते उड़ाई ॥
छोड़ मामूत-मलकूत को पहुँचियाँ विष्णु की ठाकुरी देख जाई ।
इन्द्र कुवेर जहाँ रंभा निरत है देव तेतीस कोटि रहाई ॥ 1 ॥
छोड़ि बैकुंठ को हंस आगे चला शून्य में ज्योति जहाँ जगमगाई ।
ज्योति-परकाश में निरख नितत्व को आप निर्भय हो भय मिटाई ॥
अखिल निर्गुन जेहि वेद अस्तुति करै तीनहूँ देव को है पिटाई ।
भगवान तिनके परे सेत मूरति धरे भाग को आन तिन को रहाई ॥ 2 ॥

1 खेल ब्रह्माण्ड का विहंगम में देखिया जगत को भयंसा दूरि भागी ।
बाहर-भीतरा एक आराधन सुपुमना डोरि तहँ उठि लागी ॥
पवन की उड़ति करि मुक्त में घर किया घरिया में अघर भरपूर देखा ।
वहे कबीर गुट पूर की मेहर तो निरनुटी मड दीनार देखा ॥

चार मुखाम पर खण्ड सोरह कहै अण्ड को घोर ह्यति रहाई ।
 अण्ड के परे स्थान अचिन्त को निरखिया जब उहाँ जाई ॥
 सहस औ द्वादश रह संग में करत कल्लोल अनहद बजाई ।
 तामु के वदन की कौन महिमा कहौ भासती देह अति नूर लाई ॥ 3 ॥
 महल कचन-वने मनिस तामे जड़े बैठ तहँ कलस आखड छाजै ।
 अचिन्त के परे स्थान सोहग का हस छत्तीस तहवाँ विराजै ॥
 नूर का महल औ नूरक भूम्य है तहाँ आनन्द सो द्वद भाजै ।
 करत कल्लोल बहु भाँति के सग यक हंस सोहग के जो समाजै ॥ 4 ॥
 हंस जब जात पट्चक्र को वेधिकै सात मुखाम मे नजर फेरा ।
 सोहग के परे सुरति इच्छा कहौ सहस वामन जहँ हस हेरा ॥
 रूप की राशि ते रूप उनको बना नही उपमा इन्द्रजी निवेरा ।
 सुरति से भौंठि के शब्द को टेकि चढ़ि देखि मुखाम अकूर केरा ॥ 5 ॥
 शून्य के बीच मे विमल बैठक जहाँ सहज स्थान है गैबकेरा ।
 नवो मुखाम यह हस जब पहुँचिया पलक विलम्ब हूँ कियो डेरा ॥
 तहाँ से डोरि क्रम तार ज्यो लागिया ताहि चढ़ि हस गो दे दरेरा ।
 भये आनन्द से क्रन्द सय घोड़िया पहुँचिया जहाँ सतलोक मेरा ॥ 6 ॥
 हसनी हंस सब गाय यज्जाय के साजि के कलस वहि लैन आये ।
 युगन युग बीछुरे मिले तुम आइकै प्रेम करि अग सो अग लाये ॥
 पुरुष ने दर्शन जब दीन्हिया हस की तपनि बहु जनम की तव नसाये ।
 पलटि के रूप जब एक के कीन्हिया मनहूँ तब भानु पौडस उगाये ॥ 7 ॥
 पुहुप के दीप पीयूष भोजन करे शब्द की देह जब हंस पाई ।
 पुहुप के सेहरा हस और हंसिनी सच्चिदानन्द सिर छत्र छाई ॥
 दिपं बहु दामिनी दमक बहु भाँति की जहाँ घन शब्द को घुमइ लाई ।
 लगे जहाँ वरपने गरज घन घेरि के उठा तहँ शब्द धुनि अति सोहाई ॥ 8 ॥
 सुनै सोइ हंस तहँ यूय के यूय हूँ एक ही नूर इक रग रागे ।
 करत बीहार मनभामिनी मुक्ति मे कमँ और भमँ सब दूरि भागे ॥
 रक और भूप कोई परति आवै नही करत कल्लोल बहु भाँति पागे ।
 काम औ क्रोध मद लोभ अभिमान एक छाँड़ि पाखण्ड सत शब्द लागै ॥ 9 ॥
 पुष्प के वदन की कौन महिमा कहाँ जगत मे अगमा कछु न पाई ।
 चन्द्र औ सूरगण ज्योति लागै नही एक ही नक्षत्र परकास भाई ।
 पान परवान जिन वंश का पाइया पहुँचिया पुरुष के लोक जाई ॥
 कहै कबीर यहि भाँति सो पाइहौ सत्य की राह सो प्रगट गाई ॥ 10 ॥

—विश्व., पृ. 239-40; क. मन., पृ. 576

ध्यान मे देखा जाय तो नाथपन्थी योगियों के मूढम वेद (दे. ऊपर, पृ. 241), द्वैताद्वैतविलक्षण (दे ऊपर, पृ. 223-24), निरंजनपद (दे. ऊपर, पृ. 238), नाथपन्थ (दे. ऊपर, 'हठयोग की माधना' अध्याय) आदिके भीतर ही ऐसे

उद्भट कल्पना के बीज वर्तमान थे। यह सारा बखेड़ा असल में एक बड़ी पुरान परम्परा का विकास मानलूम पड़ता है। कबीरदास के नाम पर चलनेवाले बहुत-से पद इस कल्पना के पोषक बताये जा सकते हैं। हमने पहले ही एक वाणी में लक्ष्य किया है (ऊपर, पृ. 243-44) कि निरंजन एक महादण्ड है और उसने सारे जगत् को धोखा देने के लिए यह जाल पसार रखा है। स्वयं 'बीजक' में इस आशय के पद बूँदें जा सकते हैं, जिनमें बताया गया है कि अलग निरंजन के बाँधने से सारा जगत् बँधा हुआ है। उसी ने नाना प्रकार के चक्र बनाये हैं जिनमें संसार चक्र मार रहा है, उसी ने वेदों और शास्त्रों का, तीर्थों और व्रतों का, दान और पुण्य का चक्र चलाया है। 'बीजक' की इसी सबी रमनी के अन्त में एक साली उद्धृत की गयी है, "मैं ही सिरजाता हूँ, मैं ही मारता हूँ, मैं ही जलाता हूँ (या जीर्ण करता हूँ), मैं ही खाता हूँ, मैं ही जल और स्थल में रमा हुआ हूँ—मेरा ही नाम निरंजन है।" इन सबसे यह साबित होता है कि निरंजन कोई सचमुच ही वैसा पदार्थ है जैसा हम देख आये हैं। शास्त्रीय विचार के टीकाकार श्री विचारदास ने इस जगह ऊपर बतायी कल्पना हटा दें तो कम-से-कम 'बीजक' के इन पदों से निरंजन का अर्थ सर्वशक्तिमान निर्दोष ब्रह्म किया जा सकता है। उसे दैतान समझने की बिल्कुल जरूरत नहीं।

फिर बीजक के 114वें शब्द के अनुसार भी आदिपुरुष-निरंजन-त्रिवेद आदि की परम्परा का समर्थन होता है और यह भी समर्थित होता है कि कबीरदास सचमुच ही इस विपत्ति-सागर से मनुष्यों का उद्धार करने का दावा करते थे।¹ परन्तु

1 अलग निरंजन लखन न कोई। जेहि बंधे बंधा सब लोई।
जिहि झूठे बंधा सो अगान। मूआ बचन माचि करि मान।
बँधा बँधा कीन बेवहारा। करम बिबरजित बसै निनारा।
पट आश्रम पट दरसन कीन्ह। पटरम वस्तु छोट सब चीन्ह।
चारि बिरछि छत्र साख बछानै। विद्या अगिनित नैन न जानै।
बोरो आपन करै विचारा। ते नहि बूखे वार न पारा।
जप-तीरथ-व्रत कीजै पूजा। दान-पुन्य कीजै बहु दूजा।
जप-तीरथ-व्रत कीजै पूजा। दान-पुन्य कीजै बहु दूजा।
साधो मदिल तो है नेह का मति कोइ पँडे घाय।
जो कोइ पँडे घाइते बिना छिर सेती जाय ॥—रमैनी 22

2 मैं सिरजो मैं मारहूँ, मैं जारो मैं धाय।
जल-धल में मैं रमि रह्यो, मोर निरंजन नाँव ॥—रमैनी 21 की साधी

3 'सार' शब्द से बाँचिहो मानहु इतबारा हो।
आदि पुरुष एक वृच्छ है निरंजन बारा हो।
तिरि देवा साधा भये पत्ता संसारा हो।
ब्रह्मा वेद सहो कियो सिध जोग पसारा हो।
बिस्तु मया उत्पति किया उरले व्यवहारा हो।
मीन लोह दसहूँ दिसा जम रोकित द्वारा हो।

प्राचीन पोथियों में पाये गये पदों को पढ़ने से ऐसा लगता है कि निरंजनवाली पौराणिक कल्पना चाहे जितनी प्राचीन परम्परा का विकसित रूप क्यों न हो, कबीरदास उसे ज्यों-का-त्यों नहीं मानते थे। वे ब्रह्म या निरंजन को शैतान तो मानते ही नहीं थे, उल्टे उसे परम काम्य समझते थे। वस्तुतः जैसा कि इस अध्याय के आरम्भ में ही बताया जा चुका है, निरंजन या धर्मराय को परम दैवत समझने-वाला सम्प्रदायवाद में जिम समय कबीरपन्थ में अन्तर्भुक्त हुआ था, उसी समय निरंजन की महिमा घटाने का प्रयत्न किया गया होगा। यह तो हम पहले ही देख चुके हैं कि कबीरदास द्वैताद्वैत-विलक्षणवाद में योगियों से प्रभावित थे (ऊपर, पृ. 223-24), फिर यह भी निश्चित है कि वे उस परम सहजावस्था को महान् पद समझते थे जहाँ अल्लाह या राम की गम नहीं होती।¹ कई पदों से स्पष्ट है कि काल से उनका मतलब निरंजन से नहीं है और ब्रह्म न तो उनकी दृष्टि में ठग ही है और न ब्रह्मज्ञान हेय ही।²

कबीर-ग्रन्थावली में एक ऐसा पद है जिससे पता चलता है कि भिन्न-भिन्न चक्रों में देवताओं के निवास का जो विवरण कबीरदास ने किया है, वह अपेक्षाकृत सहज है और सर्वांश में ऊपर बतायी हुई व्यवस्था के अनुकूल नहीं है। पट्टदल-कमल में काम का अभाव बताया गया है और शायद 'मन के मोहन वीठुला' या विठ्ठल भगवान् का वह निवासस्थान है। अष्टदल कमल में श्रीरंग केलि करते हैं, पर द्वादशदल-विहारी भगवान् के रूप का स्पष्ट उल्लेख नहीं किया गया। यह जरूर बताया गया है कि त्रिवेणी-स्तान के (देखिए ऊपर, पृ. 233) बाद सनकादिक का साथ हो जाता है, अर्थात् शायद वैकुण्ठ-विहारी विष्णु का स्थान नजदीक आ जाता है। फिर गगन-गुफा में अनन्ततार का दर्शन बताया गया है और षोडशदल

→ कौर भये सब जीमरा लिए बिप के चारा हो ।
जोनि-सख्यो हाकिमा जिन जमल पसारा हो ।
करम की बसी लायके पकर्यो जग सारा हो ।
अकल मिटावौ तामुझो पठवौ भव शारा हो ।
वहहि कबीर निरमय करी परखो टकसारा हो ॥ —'बोजक', शब्द 114

1. मुर नर मुनि अब ओनिया, ए सब बेजै तीर ।
अलहु राम की गम नहीं, तहँ पर किया कबीर ॥ —स क सा., पृ. 64

2. अब मैं पाइवो रे पाइवो ब्रह्म गियान ।
सहज समायें सुखमें रहिबौ, कोटि कल्प बिप्राण ।

× × ×

आपैं में तब आपा निरुद्धा अपन पै आपा बुझ्या ।

आपैं कहत मुनत पुनि अपना अपन पै आपा बुझ्या ।

अपनै परचै लागी सारी अपन पै आपसमानां ।

कहु कबीर जँ आप बिचरै मिटि गया आवन-जाना ॥ —क. प्र., पद 6

प्रचलित पौराणिक परम्परा को स्वीकार करते हैं, अपने विशेष मत की पुष्टि के लिए उममें सगति बैठते हैं और अपने उपास्य देव को सबके सिर पर बैठा देते हैं। विष्णु को भजनेवाले शिव को विष्णु का दास बनाते हैं और शिव को भजनेवाले विष्णु को शिव का भक्त और फिर शक्ति के उपासक शिव की छाती पर काली का कंगल ताण्डव देखकर भाव-विह्वल हो उठते हैं। यह चिर-परिचित घटना है। निरञ्जन बेचारे को जरा कड़ा दण्ड मिला है। वह ईश्वर से शैतान हो गया है— अवश्य ही कबीरदास के हाथों नहीं, बल्कि उनके चेत्नों की कृपा से ! परन्तु इस प्रकार की मनोरञ्जक परिणति तक कई अन्य शब्दों को भी जाना पड़ा है। दुर्गती की जमान में निरञ्जन अकेला नहीं है।

सबसे अधिक मनोरञ्जक है शून्य और सहज, नाद और बिन्दु तथा लसम और घरनी। शून्य और सहज तो भारतीय साहित्य के अत्यधिक मनोरञ्जक शब्दों में से है। बौद्ध महायान सम्प्रदाय के दार्शनिकों की दो शाखाएँ हैं। एक मानती है कि समार में नव-कुछ शून्य है, किसी की कोई सत्ता नहीं और दूसरी शाखावाले मानते हैं कि जगत् के सभी पदार्थ बाहरी तोर पर असत् होने पर भी चित् के निकट सत् हैं। असत् अर्थात् सत्ता-रहित या 'नॉन एक्जिस्टेंट' और सत् अर्थात् सत्त्वान् या 'एक्जिस्टेंट'। इन दोनों शाखाओं में से पहली को शून्यवाद कहते हैं और दूसरी को विज्ञानवाद। नागार्जुन ने शून्य की व्याख्या करते हुए कहा है कि इन शून्य भी नहीं कह सकते, अशून्य भी नहीं कह सकते और दोनों (=शून्याशून्य) भी नहीं कह सकते। फिर यह भी नहीं कह सकते कि यह शून्य भी नहीं है और अशून्य भी नहीं है। इसी भाव की प्राप्ति के लिए 'शून्य' का व्यवहार होता है।¹ इस प्रकार यह सिद्धान्त बहुत कुछ अनिर्वचनीयतावाद का रूप ग्रहण कर लेता है। हमने ऊपर देखा है (पृ 232) कि नायसग्यी लोग अपने सबने ऊपरी सहस्रार चक्र को 'शून्य-चक्र' कहते हैं। उनके मत में जब जीवात्मा नाना प्रकार की योगिक क्रियाओं द्वारा इस चक्र में पहुँचता है तो वह ममस्त द्वन्द्वों में ऊपर उठता है और 'केवल' रूप में विराजना है। यही शून्यावस्था है जिसमें आत्मा को और किसी प्रकार की अनुभूति नहीं होती, न मुक्त की, न दुःख की; न राग की, न द्वेष की; न हर्ष की, न अमर्ष की। इन ममस्त द्वन्द्वों से रहित केवलावस्था को शून्यावस्था कहना अनुचित नहीं है। पर स्पष्ट ही यह अर्थ बौद्ध अर्थ में कुछ दूर हट गया है। मजेदार बात यह है कि योगी लोग इस चक्र को 'शून्यावस्था' को 'शून्याशून्य-अवस्था' भी कहते हैं और इस प्रकार शब्दों में नागार्जुन के यत्नाएँ हुए परम लक्ष्य को ज्यों-का-त्यों स्वीकार करते हुए भी अर्थ में एकदम भिन्न हो गये हैं।

यह जो केवलावस्था है वह और भी पुराने काल में सम्प्रद है। महजयानी गिद्ध लोग इसी केवलावस्था को बार-बार शून्य पद में पुकारते हैं (चर्चा, 13-1, 17-2,

1. शून्यमिति न वक्तव्यं अशून्यमिति वा भवेत् ।
उभयं नाभिप नैव प्रत्यक्षं तु चर्या ॥

28-5, 31-1 इत्यादि) । इन सहजयानी सिद्धों ने प्रायः 'शून्य' और 'सहज' शब्द का व्यवहार एक साथ किया है । यह परम्परा, अर्थात् 'शून्य' और 'सहज' का साथ व्यवहार करना, नाथपन्थी योगियों में ज्यों-की-त्यों चली आयी है और कबीरदास आदि सन्तों ने भी इस परम्परा को सुप्त होने नहीं दिया है । कबीरदास प्रायः 'सहज-शून्य' का एक ही साथ प्रयोग करते हैं और कितनी ही जगह उन्होंने एक ही अर्थ में भी प्रयोग किया है । हम पहले ही देख आये हैं कि सहजावस्था जो नाथपन्थियों की चरम साधना है, इस शून्यावस्था से भिन्न नहीं है । यही बात सहजयानी सिद्धों के विषय में भी कही जा सकती है । इस मत में चार प्रकार के आनन्द माने गये हैं — प्रयमानन्द, परमानन्द, विरमानन्द और सहजानन्द । परन्तु योगियों के 'सहजानन्द' से सहजयानियों के 'सहजानन्द' का तात्त्विक भेद है । योगी को जहाँ इस अवस्था में आत्मोपलब्धि होती है, वह आत्माराम हो जाता है अर्थात् अपने में आप ही रमने लगता है, वहाँ सहजयानी को इस अवस्था में इन्द्रिय-बोध के तोप हो जाने का तो अनुभव होता ही है, अपने-आपको जानने की स्थिति भी लुप्त हो जाती है । वहाँ वह केवल एक ऐसी अवस्था में पहुँच जाता है, जिसे किसी शब्द से कहकर नहीं समझाया जा सकता, जो अनुभवैकगम्य है । सरहपाद यही बात बताने के लिए कह गये हैं :

इन्द्रिअ जय विलअ गउ, णटिठउ अप्प सहावा ।
सो हले सहज न तनु कुड़, पुच्छहि गुह पावा ॥

कबीरदास के आविर्भाव के अव्यवहित पूर्वकाल में एक ऐसी भी अवस्था बीती है जब सहजयानी सिद्ध लोग शून्य को धनात्मक बताने के लिए एक अन्य शब्द का व्यवहार करने लगे थे । यह शब्द है 'सुखराज' या 'महासुख' । इतना वे भी मानते थे कि सर्वज्ञ भगवान् बुद्धदेव ने इस शब्द का कभी प्रयोग नहीं किया और भाव की प्रज्ञप्ति के लिए भी कुछ नहीं कहा । वस्तुतः 'सुखराज' अर्थात् धनात्मक 'सुख' की कल्पना बौद्ध धर्म में बहुत परवर्ती घटना है । परन्तु साथ ही इस मत के माननेवाले बुद्धदेव के मौन का अपने पक्ष की पुष्टि में ही उपयोग करते थे । उनका कहना था कि यद्यपि भगवान् बुद्ध सर्वज्ञ थे तथापि वे इस महासुखराज के विषय में मौन रह गये, वह इसलिए कि यह वाणी से परे था, 'जय हो इस कारणरहित सुखराज की, जो जगत् के नाशवान् चंचल पदार्थों में एकमात्र स्थिर वस्तु है और सर्वज्ञ को भी इसकी व्याख्या करते समय वचन-दरिद्र हो जाना पड़ा था ।'—

जयति सुखराज एष कारणरहितः सदोदितो जगतां ।
यस्य च निगदन-समये वचनदरिद्रो बभूव सर्वज्ञः ॥

सो यह सुखराज ही सार है, यही शून्यावस्था है; क्योंकि इसका न आदि है, न अन्त है, न मध्य है । न इसमें अपना ज्ञान रहता है, न पराये का । न यह जन्म है, न मोक्ष, न भव, न निर्वाण । इसी अपूर्व महासुखराज को सरहपाद ने इस प्रकार कहा है :

आइ ण अन्त ण भज्ज णउ णउ भव णउ णिव्वाण ।
एहु सो परम महासुह णउ पर णउ अप्पाण ॥

—ज. डि. ले., पृ. 13

किस प्रकार यह सहज मत वाद में चलकर सहजिया वैष्णव सम्प्रदाय में बदल गया, यह साधना के इतिहास में बड़ी मनोरंजक कहानी है, पर हम उधर नहीं जा सकते, क्योंकि वह कबीरदास के वाद की घटना है।

कबीरदास ने 'शून्य' और 'सहज' से जिस प्रकार की समाधि की बात कही है वह योगियों की सहजावस्था से भिन्न है। वे उस सन्त को अपना सारा जप-तप दालाली में मेंट कर देने को तैयार थे जो उन्हें सहज सुख के योग्य बना दे, जो उन्हें एक बूंद की राम-रस चखा दे। यह राम ही उनकी सहजावस्था का सुख है।¹ इस 'राम-रस' का आस्वादन उन्होंने सहज-शून्य में किया था। इसी 'राम-रस' से शिव सनकादिक मत्त हो गये थे। इड़ा और पिगला को भट्टी बनायी, उसमें ब्रह्म-अग्नि जला दी, सूर्य और चन्द्र से दसों दरवाजे बन्द कर दिये और उल्टी गंगा बहाकर पानी की व्यवस्था की, तब जाकर पाँचों प्राणों को साथ लेकर 'राम-रस' चुआया गया और कबीरदास ने छककर पान किया। सद्गुरु न मिले होते तो वह विचित्र रस सम्भव न होता।² खैर, कबीरदास भाग्यशाली थे, उन्हें राम-रस का चस्का लग गया और वे दिन-रात इस महारस में बुद्ध बने रहे। इस प्रकार कबीरदास हई छोड़कर बेहद में पहुँच सके थे और वहाँ 'शून्य' सरोवर में आप्राण मज्जन करके ऐसे महल में विश्राम कर सके थे जहाँ मुनिजन भी नहीं पहुँच पाते।³ सहजावस्था भी कबीरदास के मत से वह है जहाँ भक्त सद्गुरु ही भगवान् को पा सके। पुत्र-कलत्र और वित्त का त्याग करना कृच्छ्रता है, कोई एक ऐसा योग है जिसमें ये चीजें स्वयं छूट जाती हैं। कबीरदास ने इसी अनासक्ति योग को अपनाया था और उन्हें अपने

1. है कोउ सन्त सहज सुख उपनै जाको जप-तप देखे दलाली ।
एक बूँद भरि देइ राम-रस, ज्युँ भरि देइ कलाली । इत्यादि ।

—र. अ., पद 155

2. बोलो भाई राम की डुहाई ।
इह रस शिव-मनकादिक भाते पीवत अजहूँ न अपाई ।

इला प्यगुला भाटी कीन्ही, ब्रह्म अग्नि परजारी ।
सतिहर मूर द्वार दम मुँदे लागी जोग जुग तारी ।
मन मतिवाला पीवै राम-रस हुजा कछु ना सुहाई ।
उलटी गया नोर वहि माया अभुन धार चुआई ।
पच जनों सो संग करि लीन्हें चलत धूमारी लागी ।
प्रेम-पियालै पीवन लागै सोवत नागिनि जागी ।
सहज मुनि मै जिन रस पावया सनगुरुधैं सुखि पाई ।

3. हृद छाँड़ि बेहद गया, दिया सुनि अगनान ।
मुनिजन मर्त्य न पावई, तहाँ किया विद्याम ॥—र. अ., पद 74

पुत्र और कलत्र की ममता और अर्थ-काम की चिन्ता सहज ही चली गयी थी—वे 'एकमेक' होकर राम से सहज ही मिल सके थे :

सहज सहज सब गए, सुत बित कामिणि-काम ।
एकमेक हूँ मिलि रह्यौ, दाम कबीर राम ॥
सहज सहज सब कोई कहै, सहज नचोन्है कोइ ।
जिन्ह सहज हरिजी मिले, सहज कहीजै सोइ ॥

—क. प्रं. 21,3-4, पृ. 42

किन्तु हमने ऊपर देखा है कि कबीरपन्थी लोगो ने इस 'सहज' शब्द का भी लोक-विशेष के अर्थ में ही प्रयोग किया है। कबीरदास ने यद्यपि यहाँ सहज ही हरि को पा लिया था, पर कबीर के शिष्यों को यह पसन्द नहीं था कि उन्हें सहज ही छोड़ दिया जाय। सो सहज शून्य की नैरात्म्य, कैवल्य, महासुख, राम रस निर्झर से होती हुई सहज लोक तक पहुँचने की यात्रा बड़ी ही मनोरंजक है। फिर भी इतना तो सन्तोष किया ही जा सकता है कि उस परिणति के पश्चात् भी सहजलोक में वास करनेवाला सहज पुण्य निरंजन-जैसा ठग और धोखेबाज नहीं बताया गया है और वह सत्यलोक-रूप परमपद से बस एक ही सीढ़ी नीचे है।

'खसम' शब्द और भी मनोरंजक है। सिद्धों के गानों और दोहों में यह कई जगह आया है। सरोजवज्र की निम्नलिखित चौपाई में यह दो बार आया है। एक जगह केवल 'खसम' है और दूसरी जगह 'खसम-सहाबें' या 'खसम-स्वभावेन' के रूप में है :

सम्ब रुअ तहि खसम करिज्जइ ।
खसम सहाबें भण वि घरिज्जइ ॥

दुर्भाग्यवश इस चौपाई पर अद्वयवज्र की टीका खण्डित मिली है। आखिरी पंक्ति का अर्थ उन्हें 'मनश्च खसमस्वभावेन धार्यते' अर्थात् 'मन भी खसम स्वभाव से धारण किया जाता है' इस प्रकार किया है। परन्तु इसके बाद की चौपाई की टीका में जो कुछ लिखा है, उससे कोई सन्देह नहीं रह जाता कि 'खसम' वस्तुतः सहजयानी लोगों की सहजावस्था या शून्यावस्था का वाचक शब्द है। 'खसम' का शब्दार्थ भी 'शून्य के समान' या 'आकाश के समान' (नाथपन्थियों के शब्द 'शून्यो-पम' और 'गगनोपम' से तुलना कीजिए) है। अद्वयवज्र लिखते हैं कि, "तथा सोऽपि खसमस्वरूपं मतः तस्मिन्मनः क्रियते । एवं यः करोति स उत्तमः पुरुष सहजस्वभावे रम्यते क्रीडत इति यावत् ।" अर्थात् आकाश के समान व्यापक मन में जो साधक अपने मन को लीन कर देता है वह उत्तम पुरुष निश्चय ही स्वभाव से क्रीड़ा करता है।—'सहजाम्नाय-पजिका', पृ. 110-111

इसी तरह शवरपाद के निम्नलिखित पद में 'खसमे-समतुला' शब्द आया है :

हेरिपे मेरि तइसा वाड़ी-खसमे समतुला

पुकड़ए सेरे कपासु फुटिला ।

टीकाकार ने यहाँ 'खसमे समतुला' का अर्थ 'प्रभास्वरतुल्यमृता' अर्थात् 'अत्यन्त

उज्ज्वल' किया है। जान पड़ता है कि सहजयानी लोगों में इस शब्द का प्रयोग शून्यावस्था और नैरात्म्य-भाव के लिए किया जाता था। इस भाव के व्यञ्जक जितने भी पुराने शब्द योगियों और तान्त्रिकों के साहित्य में बच रहे हैं उनका अर्थ थोड़ा बदल गया है। नैरात्म्य का स्थान 'भावाभावविनिर्मुक्तावस्था' ने ले लिया है, अर्थात् बौद्ध लोग जहाँ इन शब्दों से आत्मा के लुप्त होने का भाव लिया करते थे (नैरात्म्य), वहाँ योगी और तान्त्रिक लोग एक ऐसी अवस्था का अर्थ समझने लगे जिसमें साधक को न भाव का अनुभव होता है, न अभाव का—न तो वह 'है' को महसूस करता है और न 'ना' को (भाव-अभावविनिर्मुक्त-अवस्था)। यही योगियों की दुर्लभा सहजावस्था है। ध्यान देने की बात है कि इस अवस्था के लिए योगियों ने 'खसम' शब्द के तुल्यार्थ 'गगनोपम' शब्द का व्यवहार किया है। 'अवधूत-गीता' में अवधूत की इस गगनोपमावस्था का विस्तारपूर्वक वर्णन है। गगनोपमावस्था (या ख-सम अवस्था) जहाँ द्वैत और अद्वैत, नित्य और अनित्य, सत्य और असत्य, देवता और देवलोक आदि कुछ भी प्रतीत नहीं होते, जो मायाप्रपञ्च के ऊपर है, जो दम्भादि व्यापार के अतीत है, जो सत्य और असत्य के परे है, जो ज्ञान-रूपी अमृतपान का परिणाम है :

अद्वैतरूपमखिलं हि कथं वदामि
नित्यं ह्यनित्यमखिलं हि कथं वदामि।
सत्यं ह्यसत्यमखिलं ही कथं वदामि।
ज्ञानामृतं समरसं गगनोपमोऽहम् ॥
ब्रह्मादयः सुरगणः कथमत्र सन्ति
स्वर्गादयो वसतयः कथमत्र सन्ति।
यद्येकरूपममलं परमार्थतत्त्वं
ज्ञानामृतं समरसं गगनोपमोऽहम् ॥
माया-प्रपञ्च रचना न च मे विकारः
कौटिल्यदम्भ-रचना न च मे विकारः।
सत्यानृतेति रचना न च मे विकारः
ज्ञानामृतं समरसं गगनोपमोऽहम्।
न शून्यरूपं न विशून्यरूपं
न शुद्ध रूपं न विशुद्धरूपं।
रूपं विरूपं न भवामि किञ्चिद्
स्वरूप रूपं परमार्थतत्त्वम् ॥

जब यह शब्द कबीरदास तक पहुँचा तब तक इससे मिलता-जुलता एक अरबी शब्द खसम (=पति) भारतवर्ष की सीमा में पहुँच चुका था। कबीरदास को यह शब्द यो मूलों से प्राप्त हुआ। हठयोगियों के माध्यम से यह आत्मा के शून्यचक्र में पहुँचकर समभाव की अवस्था को प्राप्त होने के अर्थ में आया और मुसलमानी माध्यम से पति के अर्थ में। हमने पहले ही देखा कि कबीरदास योगियों के

कृच्छाचार द्वारा प्राप्त समाधि को बहुत ऊँची अवस्था नहीं मानते थे। मेरुदण्ड पर दुलँचा डालकर समाधि लगाने को वे कच्चा योग ही समझते थे :

मेरुदण्ड पर डारि दुलँचा जोगी तारी लायँ ।

सो सुमेर की खाक उड़ैगी कच्चा योग कमावँ ॥

‘वीजक’ के 65वें पद में यह बताया गया है कि योगियों का महाकाल को धोखा देने की धुन में लगे रहना कितना हास्यास्पद है। भला हृदय में भगवद्भक्ति न हो तो शरीर की साधना कहाँ तक साथ दे सकती है? जो रस बधने में है ही नहीं, उसे टोंटी के रास्ते गिराने का प्रयत्न हास्यास्पद नहीं तो क्या है।—

जरि गौ कन्या घज गौ टूटी । भजि गौ डंडे खपर गौ फूटी ।

कहहि कबीर इ कलि है खोटी । जो रहे करवा सो निकरे टोटी ॥

इसीलिए कबीरदास ने धूम्य समाधिवाली गगनोपमावस्था या खसमभाव को क्षणिक आनन्द ही माना है, बड़ी चीज सहज समाधि है, जिसके लिए न डण्डे की जरूरत है, न कन्या की, न मुद्रा आवश्यक है, न आसन (ऊपर पृ. 250-51, टि.) यही कारण है कि खसम का अर्थ सब समय उन्होंने ‘निकृष्ट पति’ समझा। इन्द्रिय-बधुओं का खसम के साथ ‘सूतने’ अर्थात् योगिक क्रियाओं द्वारा मुग्ध बने रहने को उन्होंने कुछ इसी अर्थ में प्रयोग किया है। फिर खसम वह पति है जो अपनी पत्नी को बश न कर सके और इन्द्रियों के दास मन को भी, इसीलिए कबीरदास ने कभी-कभी खसम कहा है। कम-से-कम कबीरदास के नाम पर चलनेवाले बहुत-से परवर्ती भजनों में इसका इस दूसरे अर्थ में ही प्रयोग अधिक है। टीकाकारों और भक्तों ने अपनी उर्वर कल्पना के बल पर इस शब्द का अर्थ कभी जीव, कभी मन और कभी परमात्मा भी किया है।

मेरा अनुमान है कि कबीरदास ‘खसम’ शब्द की पुरानी परम्परा से जरूर वाकिफ थे और उन्होंने जान-बूझकर खसमावस्था की तुलना निकृष्ट पति से की है। उद्देश्य योगियों की कच्चाई बताना था। तिहतरवी रमैनी में यह शब्द इस प्रकार आया है :

जाइन मरै सुपैदी सौरी, खसम न चीन्है घरनि मै बोरी ।

साँझ-सकारा दियना वारै, खसम छोटि सुमिरै लगवारै ॥

ठीक इसी प्रकार की युक्तियाँ सिद्धों की वाणियों में से खोजी जा सकती हैं। सिद्ध लोग ‘घरणि’ या घरनी का अर्थ तीन वृत्तियों में से कोई एक समझते हैं। यद्यपि इन तीन वृत्तियों के नाम उस जमाने की नीच समझी जानेवाली जातियों के नाम पर हैं, पर वे बौद्ध तान्त्रिक साधना की बहुत ऊँची अवस्थाओं की द्योतिका हैं। सहजमत की तीन वृत्तियाँ (या मार्ग) ये हैं : (1) अवधूती, (2) चाण्डाली, (3) डोम्बी या बंगाली। अवधूती में द्वैत-ज्ञान बना रहता है, चाण्डाली में द्वैत-ज्ञान के बने रहने को कह भी सकते हैं, नहीं भी कह सकते; पर डोम्बी या बंगाली में विशुद्ध अद्वैत-ज्ञान ही विराजा करता है। एक का रास्ता इड़ा मार्ग से है; दूसरी का पिंगला मार्ग से और तीसरी का सुपुम्ना से। भूमकपाद ने इसीलिए अपने को सम्बोधित

करके कहा है कि 'ऐ भूसुक, तूने चण्डालिनी घरनी को तो अपना लिया, अब आज बगालित घरनी भी बना ले और इस प्रकार सर्वद्वन्द्वविनिर्मुक्त खसम-भाव को प्राप्त हो' :

आजि भूसु बंगाली भइली, णिअ घरणी चाण्डाली लइली ।
इस प्रकार इस साहित्य में 'घरणी' शब्द प्रायः ही तीन वृत्तियों के अर्थ में संकेतित है । इस अर्थ के प्रकाश में कबीरदास की ऊपरवाली रमनी का विचार किया जाय तो अर्थ बहुत साफ हो जाता है । खसम-भाव को पहचाननेवाली वृत्ति सुषुम्ना वाहिनी है, अन्य मार्ग जो द्वैतज्ञानमूलक है, उन्हें यह वृत्ति पहचानती नहीं । इसी प्रकार निम्नलिखित साखी में भी खसम-भाव की अपेक्षा भक्तिप्रतिपाद्य भगवद्भाव को श्रेष्ठ बताया है :

भोरै भूलि खसम कै, कबहुँ न किया विचार ।
सतगुरुसाहिब बताइया पूरवला भरतार ॥
परन्तु ऐसा जान पड़ता है कि या तो कभी-कभी कबीरदास स्वयं खसम शब्द परम्परासमर्थित अर्थ में प्रयोग नहीं करते थे या फिर ऐसे पद कबीरदास के नाम पर बाद में चल पड़े होंगे । 'बीजक' में ही खसम शब्द का ऐसा प्रयोग पाया जाता है, जिसका बहुत खीच-तान करने पर भी 'खसमावस्था' अर्थ नहीं किया जा सकता ।¹ उदाहरणार्थ,
भाई, मैं दूनो कुल उजियारी
बारह खसम नहर खायो, सोरह खायो ससुरारी । इत्यादि

हमने यह पहले ही देखा है कि कबीरदासजी ने शून्य-सहज में 'राम-रस' पाने का अनुभव किया था । अपने-आपको खसमावस्था या गगनोपम भाव के ऊपर उठाकर प्रेम-प्रवण 'हरिरस' की ओर उन्मुख करने के लिए वे जो कुछ कहते हैं उससे तो खसम शब्द का पुराना अर्थ ही समर्थित होता है :
घीरी मेरे मनवाँ तोहि धरि टाँगौ, तैं तो कियो मेरे खसमसूँ खाँगौ ।
प्रेम की जेवरिया तेरे गले बाँधूँ, तहाँ लै जाऊँ जहाँ मेरे माधो ॥
काया नगरी पैस किया मैं वासा, हरि-रस छाँड़ि विपै-रसि माता ।
कहै कबीर तन-मन का ओरा, भाव-भयति हरसूँ गँठ-जोरा ।
इस प्रकार 'सहज' और 'शून्य' की भाँति 'खसम' और 'घरनी' की परिणति भी साधना-साहित्य की एक मन्तोरजक घटना है ।

1 प. चन्द्रबली पाण्डेय ने साप्ताहिक 'आत्र' में एक लेख 'पद्म की घोत्र' नाम से लिखा था । इसमें उन्होंने दिखाता चाहता है कि खसम शब्द का जहाँ कबीरदास की साखियों में 'निष्कृष्ट पति' नहीं होता बल्कि पति, स्वामी आदि साधारण अर्थ में ही होता है । पाण्डेयजी नहीं मानते कि कबीरदास के इस शब्द के प्रयोग में कोई जटिलता है । पाण्डेयजी के लेख में जानने योग्य बातें हैं, पर भुझे अपना मन परिवर्तन करने की कोई आवश्यकता नहीं मानूँ ।

योगपरक रूपक और उलटवाँसियाँ

कबीरदास के नाम पर बहुत-से योगपरक रूपक और उल्टवांसियों का पाया जाना बड़े भारी भ्रम और विवाद का विषय बन गया है। ऐतिहासिक दृष्टि से न ऐसा सकने के कारण अनेक पण्डित इसके वास्तविक रहस्य को नहीं समझ सके। कबीर-दास जिस वंश में उत्पन्न हुए थे उसमें योग-वर्चा अत्यन्त मामूली धर्म-वर्चा के समान थी। बाहर भी योगियों का बहुत जबरदस्त प्रभाव था। इन योगियों की अद्भुत क्रियाएँ साधारण जनता के लिए आश्चर्य और श्रद्धा का विषय थीं। परन्तु इन योगियों का किसी भी विषय में साधारण जनता से साम्य नहीं था। बल्कि वे लोग सर्वपूर्वक घोषणा करते फिरते थे कि वे तीन लोक से ग्यारे हैं। सागे दुनिया भ्रम में उल्टी बही जा रही है, सही रास्ते पर वे ही लोग हैं, जो हटयोग के सिद्धान्तों और व्यवहारों को मानते हैं। 'गोरक्ष-सिद्धान्त-संग्रह' में कहा गया है :

"एक योग-सम्प्रदाय के सिवा अन्य सभी मतों की बात उल्टी है। नच का अंग नाद है, नाद का अंश प्राण और उधर शक्ति का अंग बिन्दु है और बिन्दु का अंग शरीर। इससे स्पष्ट है कि नाद और प्राण बिन्दु और शरीर ने अधिक महत्त्वपूर्ण हैं, अर्थात् पुत्र-क्रम की अपेक्षा निष्प-क्रम अधिक मान्य है। दुनिया के लोग टीक इसके उल्टे चलते हैं। उनकी दृष्टि में पुत्र-क्रम ही अधिक मान्य है और निष्प-क्रम अल्प-मान्य। परन्तु नायपग्वी लोग निष्प-क्रम को प्रधान मानते हैं, और यही टीक भी है। दुनिया का क्रम है : धर्म-अर्थ-काम-मोक्ष; कटुवर-नहंस्य-वानप्रस्थ-संन्यास; शृंगार-हास्य-रुहण-रोद्र-वीभक्त-मजाना-उद्बुद्ध-आत्म; पृथ्वी-जन-तेज-वामु-आकाश; ग्रह्या-विष्णु-शिव इत्यादि अर्थात् सब उल्टा !! क्योंकि जो श्रेष्ठ है उसको पहले स्थान देना चाहिए, अर्थात् ऊपर श्रेष्ठ को बाद में। इन प्रकार वास्तविक क्रम बिल्कुल उल्टा होना ; धर्म-मोक्ष-अर्थ-काम ; संन्यास-वानप्रस्थ-ग्रह्या-विष्णु-शिव इत्यादि । यही योग-सम्प्रदाय की सीढ़ी है, यही योग-सम्प्रदाय की (५-58-59) इस साम्प्रदायिक वृत्ति का परिमाण यह हुआ कि वे लोग और मनुष्यों को दुनिया से उल्टी बात कहने के अभ्यस्त करते हैं। जिन्होंने नाद को नहीं जाना वह है कि बिन्दु कहने से उनकी प्रतिष्ठा बढ़ती ही गयी, यही विचार ही सही। और ये लोग उचितार्थिक उत्साह से डंके की चोट मारी बात को भी उल्टा करके, उल्टा करने वाले बनकर कहते गये। तुम कहते हो, नच प्रदान और बिन्दु देना है निष्प-क्रम है, वही तो मृत्यु का कारण है। उल्टा है जो कुछ उल्टा कहा गया है ही चट कर जाता है—उनका मुँह बन्द कर देना सोने का दाग

१ यत् किञ्चित्कालं चन्द्रमासः किञ्चित्कालः ।

क्योंकि जो आकाश में तप रहा है वह वास्तव में सूर्य नहीं है, असल में सूर्य नामि के ऊपर रहता है और चन्द्रमा तालु के नीचे (हठ., 3-78)। तुम कहते हो गोमांस भक्षण महापाप है ? वारुणी पीना निषिद्ध है ? भोले हो तुम । यही तो कुलीन का लक्षण है, क्योंकि 'गो' जिह्वा का नाम है और उसे तालू में उलटकर ब्रह्मरन्ध्र की ओर ले जाना ही 'गोमांस-भक्षण' है । तालु के नीचे जो चन्द्र है उससे जो सोमरस नामक अमृत सरा करता है वही अमर वारुणी है । इसका पाना तो बड़े पुण्य का फल है ! (हठ., 3-46, 48) । तुम कहते हो बाल-विधवा सम्मान और पूजा की वस्तु है । सारे समाज को उसके सम्मान की और रक्षा की जिम्मेदारी लेनी चाहिए ? — एकदम उल्टी बात है । क्योंकि गंगा और यमुना की मध्यवर्ती पवित्र भूमि में वास करनेवाली एक तपस्विनी बाल-विधवा है, उसका बलात्कारपूर्वक ग्रहण करना ही तो विष्णु के परमपद को प्राप्त करने का सही रास्ता है ! कारण स्पष्ट है । गंगा इडा है, यमुना पिंगला । इन दोनों की मध्यवर्तिनी नाड़ी सुषुम्ना में कुण्डलिनी नामक बालरन्ध्र को जबदंस्ती ऊपर उठा ले जाना ही तो मनुष्य का परम लक्ष्य है ।¹ तुम कहते हो कि पंचम-वर्णी अवधूत बनकर मन्त्र-तन्त्र करने से सिद्धि मिलेगी — वेतुकी बात है यह । अपनी घरनी को लेकर जब तक कैले नहीं करते तब तक बोधि-प्राप्ति की आशा बेकार है । इसी तरुणी घरनी के बिना जप-होम सब व्यर्थ है ! क्योंकि घरनी तो असल में महामुद्रा है, उसके बिना निर्वाण-पद कैसे मिल सकता है ।²

योगियो, सहजयानियो और तान्त्रिकों के ग्रन्थों से ऐसी उलटबौलियों का सग्रह किया जाये तो एक विराट् पोया तैयार हो सकता है । परन्तु हमें अधिक सग्रह करने की जरूरत नहीं । इस प्रकरण में जो प्रसंग उपस्थित किया जा रहा है उसी को सुनकर धैर्य सम्हाल रखना आसान काम नहीं है । सहजयानियो में इस प्रकार की उल्टी वानियों का नाम 'सन्ध्या-भापा' प्रचलित था । म म हरप्रसाद शास्त्री के मत से 'सन्ध्या-भापा' से मतलब ऐसी भापा से है जिसका कुछ अंश समझ में आये और कुछ अस्पष्ट लगे, पर ज्ञान के दीपक से जिसका सब स्पष्ट हो जाय । इस व्याख्या में 'सन्ध्या' शब्द का अर्थ 'साक्ष' मान लिया गया है और यह भापा अन्धकार और प्रकाश के बीच की—सन्ध्या की भाँति

- 1 गंगा-यमुनायोर्मध्ये बालरन्ध्र तपस्विनी । बलात्कारेण गृहीयात् तद्विष्णो परमपदम् ॥ इडा भगवती गंगा पिंगला यमुना नदी । इडापिंगलायोर्मध्ये बालरन्ध्र, तु कुण्डली ॥ हठ., 3-101, 2
- 2 निज घर घरणी जावण भग्जद । ताव कि पचवण्य विहरिज्जद ॥ एण जप-होमे मण्डल-धम्म । अनुदिन अण्डमि काटिउ धम्म । तो विणु तरणि निरत्तर नेहे । बोहि कि सायइ एण वि देहे ।

—कृष्णाचार्य का श्लोक, शौट., पृ. 131-2 और इत्यादि ग्रन्थों में

ही कुछ स्पष्ट और अस्पष्ट बतायी गयी है। किन्तु ऐसे बहुत-से विद्वान् हैं जो उक्त भाषा का यह अर्थ स्वीकार नहीं करना चाहते। एक पण्डित ने अनुमान भिड़ाया है कि इस शब्द का अर्थ सन्धि-देश की भाषा है। सन्धि-देश भी, इस पण्डित के अनुमान के अनुसार, वह प्रदेश है जहाँ बिहार की पूर्वी सीमा और बंगाल की पश्चिमी सीमा मिलती हैं। यह अनुमान स्पष्ट ही बे-बुनियाद है, क्योंकि इसमें मान लिया गया है कि बंगाल और बिहार के आधुनिक विभाग सदा से इसी भाँति चले आ रहे हैं। म. म. पं. चिधुसेखर भट्टाचार्य का मत है कि यह शब्द मूलतः 'सन्धा भाषा' है, 'सन्ध्या-भाषा' नहीं। अर्थ अभिसन्धि-सहित या अभिप्राययुक्त भाषा है। आप 'सन्धा' शब्द को संस्कृत 'सन्ध्याय' (=अभिप्रेत्य) का अपभ्रष्ट रूप मानते हैं। बौद्ध-शास्त्र के किसी-किसी वचन ने सहजयान और वज्रयान में यह रूप धारण किया है। अमल में, जैसा कि भट्टाचार्य महाशय ने सिद्ध कर दिया है, वेदों और उपनिषदों में से भी ऐसे उदाहरण खोज निकाले जा सकते हैं कि जिनमें सन्धा भाषा जैसी भाषा के प्रयोग मिल जाते हैं। परन्तु बौद्ध धर्म की अन्तिम यात्रा के समय यह शब्द और वह शैली अत्यधिक प्रचलित हो गयी थी और साधारण जनता पर इसका प्रभाव भी बहुत अधिक था।

हमने ऊपर जिस योग-सिद्धान्त की चर्चा की है उसमें ही स्पष्ट है कि योगियों के पारिभाषिक शब्दों में उल्टी बानी को प्रभावगानी और अद्भुत बना देने की शक्ति है। हठयोग-प्रदीपिका, शिव-संहिता और घेरण्ड-संहिता आदि ग्रन्थों में इन-मान रूप में निम्नलिखित विषयों के लिए निम्नलिखित मन्त्र कहे गये हैं। कबीर-दास तथा अन्य परवर्ती सन्तों की उन्मत्तगानियों और योग-मन्त्रों की समझने में ये उपमान (या संकेत) काम के उद्दिष्ट हैं। मैंने इनका मर्म ग्रहण किया जा रहा है :

चित्त—अमर (हठ., 4-89), अग्नि (हठ., 4-97)

मन—मत्तगजेन्द्र (हठ., 4-90), मय (हठ., 4-91) वायु (हठ., 4-95)

अन्तःकरण—(हठ., 4-98)

अन्तरंग (अन्तःकरण)—सूर्य (हठ., 4-95), हृदि (हठ., 93)

वायु—सिंह, गज, व्याघ्र, (हठ., 3-15)

ब्रह्मनाडी—विज (हठ., 3-18)

नाद—शिकारी (हठ., 4-92), शब्द (हठ., 4-94), वायु (हठ., 4-95)

उन्मत्ती—कल्पवृक्ष

इडा—सूर्य-अंग (हठ., 3-15), शब्द (सिद्ध., 5-100), मन (हठ., 3-102)

पिंगला—वायु-अंग (हठ., 3-15), शब्द (हठ., 3-102), मन (सिद्ध., 5-123)

सुषुम्णा—वायु-अंग (हठ., 3-15), शब्द (हठ., 3-102), मन (सिद्ध., 5-123)

सरस्वती (शिव., 4-123)

कुण्डलिनी—कुटिलागी, भुजगी, शक्ति, ईश्वरी, कुण्डली, अरुघती (हठ., 3-97), बालरुण्डा (हठ., 3-101)

मूलधारपथ (नाभि के ऊपर)—सूर्य (शिव., 5-106)

ब्रह्मरन्ध्र (तालु के नीचे)—चन्द्र (शिव., 5-103)

चन्द्र का रस—सोम-रस, अमर-वारुणी (शिव., तथा हठ., 3, 46-48)

ब्रह्मरन्ध्र—त्रिवेणी (शिव., 5-132), शून्य, कमल, कूप, गगन इत्यादि ।

परन्तु रूपको और उलटवाँसियों को समझने के लिए केवल ऊपर बताये हुए शब्द ही पर्याप्त नहीं हैं । वस्तु धर्म के साथ जिस किसी भी उपमान का साधर्म्य हो सकता है उसे ही अतिशयोक्ति-अलंकार की शैली पर उस वस्तु का वाचक मान लिया गया है । उदाहरणार्थ, चित्त चञ्चल है, इसलिए हरिण-मच्छ आदि कई चाञ्चल्य-धर्मी उपमानों को चित्त का वाचक मान लिया गया है । इसी तरह संसार में विपरीत लोग डूब जाते हैं, इसीलिए वह सागर का समान-धर्मी है, जिसमें एक बार पड़ जानेवालों को मार्ग नहीं मिलता । फिर वह गहन वन के समान भी है, जहाँ पद-पद पर हिंस्र जन्तुओं के समान कुवृत्तियों का भय है । इस प्रकार संसार के लिए 'सागर' और 'वन' पर्यायवाची हो गये हैं । इस प्रकार संसार योगियों के उक्त शब्दों के साथ कबीरदास के अपने शब्द भी मिले हुए हैं ।

'विलैया', 'भूसा', 'पूत', 'बाँस माता' आदि शब्द योगियों के साहित्य में नहीं मिलते । कम-से-कम मुझे देखने को नहीं मिले । इन स्थानों पर उद्देश्य माया और जीव से होता है । इस प्रकार श्री विचारदासजी ने अपनी विद्वत्तापूर्ण पुस्तक में इन शब्दों को संकेतित माना है ।

मन—मच्छ, माछ, मीन, जुलाहा, साउज, सियार, रोज़, हस्ती, मतंग, निरंजन आदि ।

जीवात्मा—पुत्र, पारय, जुलाहा, दुलहा, सिंह, भूसा, भोरा, योगी आदि ।

माया—माता, नारी, छेरी, गैया, विलैया ।

संसार—सागर, वन, सीकस ।

नरातन—यौवन, दिवस, दिन ।

इन्द्रिय—सखी, सहेलरी इत्यादि ।

—विचार., पृ. 40

श्री विचारदासजी का दावा है कि ये शब्द सम्प्रदाय में स्वीकृत हैं । परन्तु उन्होंने भी यह दावा नहीं किया कि ये ही सब कुछ हैं । इनके अतिरिक्त और भी बहुत-से शब्द हैं जिनकी चर्चा उन्होंने विस्तार-भय से नहीं की है । परन्तु 1. घोत्र की जाय तो कबीरदास के पदों में इन शब्दों से मिलने-जुलने संकेतित बहुत-से शब्द दूँगे जा सकते हैं । उदाहरणार्थ, विद्वगम (क. ध., पद 6); भूग (पद 9); विन (पद 9); गंगा-यमुना (पद 14 और 18); बेनि (पृ. 26, सागरी 58, 3-4); धूरें (पद 6, 18, 173); चन्द्र (पद 6, 18, 173); त्रिवेणी (पद 4, 18) इत्यादि श्रुति. पावे जा सकते हैं ।

यह बात अच्छी तरह से समझ लेनी चाहिए कि अतिशयोक्ति अलंकार की शैली पर कहे जाने पर भी वे स्वयं अतिशयोक्ति अलंकार नहीं है। इनमें कुछ का तो तत्तत् शास्त्र में संकेतितार्थ निश्चित ही है। अर्थात् वहाँ उपमेयोपमान भाव की कल्पना ही नहीं की गयी। उदाहरणार्थ, जब इडा और पिगला को गंगा और यमुना कहा गया है तो प्रस्तुत गंगा-यमुना में (उपमान में), अप्रस्तुत इडा-पिगला के (उपमेय के) अर्थ का 'निगिरण-पूर्वक अध्यवसान' नहीं है, जबकि ऐसा होना ही अतिशयोक्ति अलंकार का बीज है,—बल्कि वहाँ गंगा शब्द का संकेतितार्थ ही इडा है और पिगला शब्द का संकेतितार्थ ही यमुना है। इस प्रकार जितनी उलटबाँसियाँ हैं उनमें साधारण तौर से विपरीत भाव दिखाने पर भी योग-शास्त्रीय परिभाषाओं का ही व्यवहार है। परन्तु यही बात रूपकों के बारे में ठीक नहीं है ('रूपक' से यहाँ अलंकार रूपक का विशिष्ट अर्थ न लेकर सामान्य अर्थ ही लेना चाहिए)। अधिकांश रूपकों में प्रस्तुत अर्थ का निगिरण सचमुच ही हुआ है जिसका परिणाम यह हुआ कि टीकाकारों की कल्पना को यथेष्ट स्वाधीनता मिल गयी है। एक ही पद में आये हुए एक ही शब्द को भिन्न-भिन्न टीकाकारों ने भिन्न-भिन्न अर्थों में ग्रहण किया है। इस तरह ऊपर श्री विचारदास द्वारा बताये सकेतो को साम्प्रदायिक संकेत मान भी लें तो इनके अतिरिक्त बहुतेरे शब्द रह जाते हैं जिनके लिए अलग-अलग कल्पना की गुंजाइश रह जाती है।

परम्परा निस्सन्देह किसी तत्त्व के समझने का उत्तम साधन है, पर परम्परा का ऐतिहासिक विकास और भी अधिक महत्वपूर्ण साधन है। सहजयानी सिद्धों, नाथपन्थी योगियों और निर्गुण मत के सन्तों के सांकेतिक शब्दों की तुलना करने पर हम निस्सन्देह इस परिणाम पर पहुँचते हैं कि दूसरी श्रेणी के संकेतितार्थों में—अर्थात् जहाँ प्रस्तुतार्थ का अप्रस्तुतार्थ द्वारा निगिरण हो गया होता है, वहाँ धर्म ही संकेत का कारण है, धर्मों नहीं। दूसरे शब्दों में कहा जाय तो जब 'मन' से संकेतित चांचल्य-धर्म होता है, चांचल्यधर्मों हरिण नहीं। वह हरिण किसी अन्य साधर्म्यवश किसी अन्य वस्तु का द्योतक भी हो सकता है। 'हरिण' या 'मच्छ' शब्द से साधर्म्य के प्रसंगवश कई पदार्थ ग्रहण किये जा सकते हैं। उदाहरणार्थ हरिण का भीतियुक्त स्वभाव कभी कमजोर साधक का द्योतक हो सकता है।

अधिक निश्चित उदाहरण के लिए भूसुकपाद का यह पद लिया जाय :

अपणा माँसे हरिणा वैरी । खनह न छाड़्य भूकुअहेरी ॥

तिण न छुअइ हरिण पिबइ न पाणी । हरिणा हरिणीर निलअ न जाणी ।

(हरिण=चित्त, आखेटिक=स्वयं भूसुकपाद [साधक], हरिणी=ज्ञान-मुद्रा।)

इसमें 'हरिण' 'हरिणी' शब्द, जो भिन्न-भिन्न अर्थों में प्रयुक्त हुए हैं वे दो भिन्न

धर्मों के कारण, यह बात टीकाकार ने साफ-साफ स्वीकार की है।¹ धर्म भी एक अर्थगत है, दूसरा शब्दगत। चित्त को हरिण इसीलिए कहा गया है कि वह चाचल्यधर्मी है और ज्ञानमुद्रा को हरिणी इसीलिए कहा गया है कि वह विपपान और भवग्रह आदि को हरण करती है और भूमुकपाद अपने को आलेटिक इसीलिए कहते हैं कि उनमें गुरु के वचनरूपी बाणों से चित्त-चांचल्य को वेध सकने योग्य आलेटकत्व धर्म विद्यमान है। इसी प्रकार कृष्णाचार्य का पद है.

मारिज सामु ननंद घरे शाली ।
माज मारिज कान्ह भइल कपाली ॥
[सास = स्वास, ननंद = इन्द्रिय, मा = काया, कपाली = स्वयं कृष्णाचार्य (= साधक)² ।]

इन शब्दों में साधर्म्य की प्रधानता ही संकेत का कारण समझी गयी है। उदाहरणों की सख्या और भी बढ़ायी जा सकती है। स्वयं कबीरदास ने भी कभी जीवात्मा को दूल्हा कहा है और कभी मन को ही इस शब्द से स्मरण किया गया है। कभी उनके राम भी इस दूल्हापद को सुशोभित करते हैं। अगर सर्वत्र 'दुल्हा' से एक ही धर्म का आरोप होता तो ऐसा होना सम्भव नहीं था। 'निरंजन' शब्द के बारे में जो साम्प्रदायिक विचार वाद में प्रतिष्ठित हुआ था, उसे देखते हुए निरंजन को मन का वाचक समझ लेना कुछ आश्चर्य की बात नहीं है। हम पहले ही देख चुके हैं कि न तो परम्परा ही और न कबीरदास की पुरानी बानियाँ ही निरंजन को मन (या भगवान् के अतिरिक्त और कोई वस्तु) समझने का समर्थन करती हैं। कबीरदास ने तो स्पष्ट रूप में 'निरंजन' से निरुपाधि निर्गुण गोविन्द को सम्बोधित किया है—गोविन्द जिसका कोई रूप नहीं, रस नहीं, मुद्रा नहीं, माया नहीं, जो मुद्रा भी नहीं, पहाड़ भी नहीं—सबसे विलक्षण, सबसे अतीत³। कबीरदास संसार को ही अजन समझते हैं; उत्पत्ति भी, परिवर्तन भी, आवागमन भी, योग भी—सब कुछ अंजन है, सब-कुछ कलुष है। निरंजन या

1. अपभ्रंशानि । अनएव स्वयं कृतविद्यामातस्यंदोषेण चाबल्यनया पुन स एव चित्हरिण सवपा वद्धवैरी । क्षणमपि चित्हरिण विहाय भूमुकपाद आयेटिकः सद्गुरु-वचन-बाणैर्न प्रहरति । विपपान भवग्रहान् हरति खण्डयति । हरिणीति सन्ध्याभाषणया सब ज्ञानमुद्रा नैरात्मा ।
2. चर्या, 11-5, पृ 21-22
3. गोमंदे, तू निरंजन, तू निरंजन तू निरंजन राया ।
तेरे रूप नाही, रस नाही, मुद्रा नाही माया ॥
समन्द नाही, मिथर नाही घरती नाही सगना ।
रवि-गनि दोउ एकै नाही, बहून नाही पवना ॥
नाद नाही, व्यद नाही, कान नाही बाया ।
जनते जन व्यद न होते वब तूहि राम राया ॥ इत्यादि

—चर्या., पृ. 12 13

निष्कलुप अकेले राम हैं जो सब घट में समाये हुए है। एक अन्य पद में तो निरंजन से मन लगाने का उपदेश देकर उन्होंने मानो माफ़ घोषणा कर दी है कि निरंजन कोई और है, मन कुछ और¹। फिर भी यह अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि कबीर के उत्साही चेलों ने 'निरंजन' को जिस सीमा तक घसीटा उसके आधार पर सम्प्रदाय में 'निरंजन'² का अर्थ मन हो जाना बहुत अन्याय नहीं है।

इतनी नीरस चर्चा के बाद हम कबीरदास की बहुतेरी उलटपलटियों और अधिकांश योगपरक रूपकों के समझने योग्य अवस्था में आ गये हैं। जहाँ शास्त्रीय संकेतों का ग्रहण किया गया है (अर्थात् गंगा, यमुना, सरस्वती, त्रिवेणी, वाराणसी, सूर्य, चन्द्र, सोमरत्न, धारणी, मदिरा, गोमास, ब्रह्मपथ, भुजगी, नागिन, विल, अमृत, इमरान, बेलि, लता, शून्य, गगन आदि), वहाँ तो विशेष सुविधा है। हम और मूढ़कर असली रहस्य को समझ सकते हैं। इस प्रकार, पूत के (जीव के) पहले बाँस माता का (माया का) जन्म, बाँसो का (ग्रहणाडी का) भुजंग को घात कर जाना (क. ग्रं., पद 162); किसी विचित्र बेलि का (उन्मनी का) लहलहाना और (विषय-चारि से) सींचने पर कुम्हला जाना और आकाश (शून्य-चक्र) में फल देना (क. ग्रं., पृ. 86, सारखी 58-3); चन्द्र (तालु के नीचे) और सूर्य के (नाभि के ऊपर) राश्यों में बकसाल की (कुण्डलिनी की) डोरी बाँधकर झूलती हुई सलियों की (इन्द्रियों की) श्रीड़ा से दुलहिन का (मन का) आकर्षित होना; नीचे से ऊपर को बहती हुई गया-यमुना (इड़ा-पिगला—मूलकमल [नाभिकमल] के घाट पर और संगम त्रिवेणी के पास है) और उनमें पट्चक्र की गगरी का भरा जाना (क. ग्रं., पद 18), धागे के (ध्यान के) टूटने से गगन का (शून्य समाधि का) विनष्ट होना और शब्द का गायब हो जाना (क. ग्रं., पद 32); जहाँ सूर्य और चन्द्र का प्रकाश नहीं जाता वहाँ (अर्थात् सहस्रार-चक्र में) आनन्द-रूप का दर्शन पाना, (क. ग्रं., पद 31); शून्य में अनाहत सूर्य का बजना (क. ग्रं., पद 7); डाइन का (माया का) कुत्ते पर (मन पर) डोरा डालना, पाँच कुटुम्बियों का (तत्त्वों का); शब्द का बजना, रोज़, भूग या शराब का (मन का) पारधी को (जीव को) घेर लेना (क. ग्रं., पद 9) आदि बातें अत्यन्त सरल हो जाती हैं।

परन्तु बहुत-सी बातें फिर भी अनुमान-सापेक्ष रह जाती हैं, क्योंकि उनका संकेत निश्चित नहीं है और कौन-सा धर्म उनमें आरोपित करना उचित है, यह

1. अजन अनय निरंजन सार । यहै चीन्हि नर करहु विचार ।
अंजन उत्पति वरतनि कोई । बिना निरंजन मुनि न होई ॥
अंजन आवै अजन जाइ । निरंजन सब घटि रह्यो समाइ ।
जोग-ध्यान-तग सबै विकार । कहै कबीर मेरे राम आधार ॥

—क. ग्रं., पद 337

2. ना हज जाऊँ ना लीरय-भूजा । एक पिछाणों तौ क्या दूजा ॥
नहै कबीर भरम सब भाग्या । एक निरंजन सँ मन लाग्या ॥

—क. ग्रं., पद 338

सम्पूर्णतया श्रोता पर निर्भर करता है। बहुत बार केवल संस्थावाचक विशेषण ही अर्थाविगम का कारण होता है। पाँच कुटुम्ब (क. ग्रं., पद 9) में 'पाँच' शब्द का आना ही सूचित करता है कि या तो ये पाँच इन्द्रियाँ हैं या पाँच तत्त्व। प्रसंगानुसार यह निश्चित करने में विशेष कठिनाई नहीं पड़ती कि वे तत्त्व ही हैं। ऊपर जो योगशास्त्रीय सिद्धान्त बताये गये हैं, और, और भी आगे चलकर जो भक्ति-सम्बन्धी सिद्धान्त कहे जायेंगे, उन्हें ध्यान में रखकर अर्थ करनेवाला कल्पनाशील श्रोता कोई भी सिद्धान्त-सम्मत अर्थ उनमें से निकाल सकता है। एक पद 'बीजक' से उद्धृत किया जा रहा है। यह पद 'कबीर-ग्रन्थावली' में भी थोड़े पाठान्तर के साथ है। प्रधान पाठ-भेद यह है कि जहाँ 'बीजक' में 'सन्तो' सम्बोधन है, वहाँ 'कबीर-ग्रन्थावली' में 'अवधूत'। कहना नहीं होगा कि इस सम्बोधन-भेद से अर्थ में बड़ा अन्तर आ जाता है। पहले लक्ष्य कर चुके हैं कि कबीरदास सन्तों को सम्बोधन करके अपना मत व्यक्त करते हैं, पर अवधूत को सम्बोधन करके उसके मत का खण्डन करते हैं। मुझे 'कबीर-ग्रन्थावली' वाला पाठ (क. ग्रं., पृ. 141-142) ठीक जँचता है। अप्रासंगिक होने पर भी यहाँ स्मरण करा दिया जा सकता है कि 'बीजक' का पाठ भी आँख मूँदकर नहीं ग्रहण करना चाहिए। पद इस प्रकार है :

सन्तो, जागत नीद न कीजै ।
काल न लाय, कल्प नहिं व्यापै, देह जरा नहिं छीजै ॥
उलटि गंग समुद्रहिं सोखै ओ' सूर गरासै ।
नवग्रह मारि रोगिया बैठे जल में विव प्रकासै ॥
बिनु चरनन को दस दिसि धावै, विन लोचन जग सूझै ।
ससा सो उलटि सिंह को ग्रासै, ई अचरज कोउ बूझै ॥
ओधे घडा नही जल डूबै, सूधे सो घट भरिया ॥
जेहि कारण तर भिन्न भिन्न, करु गुरुप्रसाद तैं तरिया ॥
पैठि गुफा में सब पग देखै, बाहर कछुक न सूझै ।
उलटा वान पारिधिहि लागे, सूर होय सो बूझै ॥
गायन कहै, कबहुँ नाहिं गावै, अनबोला नित गावै ।
नटवर वाजी पेखनी पेखै, अनहद हेतु बड़ावै ॥
कपनी-वदनी निजुकं जोहै, ई सब अकय कहानी ॥
धरती उलटि आकासहिं वेधै, ई पुरुषहि की वानी ॥
बिनां पियाला अमृत अचर्वै, नदी नीर भरि राखै ।
कहै कबीर सो जुग जुग जीवै, राम-सुधारस चारखै ॥

—'बीजक', शब्द 2

1. 'कबीर-ग्रन्थावली' का पाठ इस प्रकार है :
अवधू, जागत नीद न कीजै ।
काल न घाद कल्प नही व्यापै, देह जरा न छीजै ।

इस पद के साहित्यिक दृष्टि से का अर्थ है, इस बात को भिन्न-भिन्न टीकाकारों के अर्थ पर से गुन्ना करना मनोरंजक मिष्ट होगा :

साहित्यिक शब्द	अभिप्राय		
	विरचनाय	विचारदाग	शास्त्रीय परम्परा
1. उल्टी गंगा	मंगारमुगी रागमुगी गंगा का ब्रह्म-मुगी होना	ब्रह्माण्ड में चढ़ायी हुई दशाग	दड़ा
2. गमुद्ध	मंगार	गंगाग	मंगार (भव)
3. शान	एक जीवारमा को मानना	दड़ा	दड़ा या नाभि के ऊर्ध्व भाग का सूर्य
4. मूयं	गंगा निरंजनादि ईश्वरनामों मानिबेकी शान	पिगला	पिगला या तालु के अधोभाग का चन्द्र
5. नयग्रह	ईश्वर के नौ पदार्थ	नयद्वार	×
6. जल	राग	ब्रह्माण्ड	×
7. बिम्ब	मुक्त साहब का अंश	ब्रह्मचर्योति	×
8. रोगिया	ग्रह-प्रसन्न गंगारी	गोपी	×
9. दग	अहंकार विचार	मन	संसार
10. मिह	'तै' (मूठ)	जीवारमा	मन
11. औषा पड़ा	साहब की ओर पीठ किया हुआ मनुष्य	बहिरंग-वृत्ति	जीवारमा
12. मूघा पड़ा	साहब की ओर मुग किया हुआ मनुष्य	अन्तरंग-वृत्ति	जगत्-मूल शरीर उद्बुद्ध कुण्डलीक शरीर ?
13. गुफा	शरीर	गगन-गुफा	प्राणवायु
14. उलटा बाण	मुरति (जो जगत् मुग, ब्रह्म-मुग, ईश्वर-मुग और जीवारमा मुग है)	दशाग	
15. पारधी	पापिय परम पुरुष	(वीर) मन	मन
16. नटवर बाजी	निर्गुण ब्रह्म की देवता नट की बाजी के समान घोका है	(नटवर बाज) = अनाहत नाद	×
17. धरती	जड़ माया	पिण्डाण्ड	मूलाधार
18. आकाश	ब्रह्म	ब्रह्माण्ड	सूक्ष्मशरीर
19. प्याला	स्थूल-सूक्ष्मादि पंचशरीर	अन्यान्य साधना	इन्द्रिय
20. अमृत	साहब के प्रति प्रेम	निजानन्द रूप अमृत	अमरवारणी
21. नदी	जगत्	आत्माकार वृत्ति	नाड़ी
22. नीर	राग		दशाग
23. राम-मुघारस	राग-प्रेम	आनन्दामृत	सहजामृत

इनकी तुलना करने से स्पष्ट ही जान पड़ेगा कि टीकाकारों ने काफी स्वाधीन कल्पना से काम लिया है। ऊपर की दो टीकाओं में से विचारदासजी की टीका विश्वनाथसिंहजी की अपेक्षा परम्परा के अधिक नजदीक है। वस्तुतः जिन शब्दों का सकेतितार्थ शास्त्रीय परम्परा से समर्थित है उनके ही विषय में निश्चित रूप से कहा जा सकता है; बाकी जितने भी सकेत-शब्द हैं उनका तद्गत धर्म के अनुसार ऐसा कोई भी अर्थ किया जा सकता है (और किया भी गया है) जो प्रसंग के अनुकूल हो और कबीरदास के सिद्धान्त के विरुद्ध न हो। इसका मतलब यह हुआ कि यदि कबीरदास के सिद्धान्त का ज्ञान करना है तो योगरूपक और उलटवांसियाँ बहुत कम सहायता कर सकती हैं, क्योंकि वे अपनी व्याख्या के लिए स्वयं सिद्धान्तों की अपेक्षा रखती हैं। ऊपर के टीकाकारों में श्रीविश्वनाथसिंहजुदेव साकेतवासी राम को ही कबीर का प्रतिपाद्य समझते हैं जबकि श्रीविचारदासजी निर्गुण निराकार ब्रह्म को। दोनों विचार कबीर के नहीं हो सकते। फिर भी अपने-अपने सिद्धान्त की पुष्टि के लिए दोनों ने अपने मनोऽनुकूल अर्थ लगा लिये हैं। इसीलिए यह दृढ़तापूर्वक कहा जा सकता है कि कबीरदास के सिद्धान्तों की जानकारी के लिए उनकी सीधी-सादी वाणियाँ और पद ही सहायक हो सकते हैं। किसी भी योगपरक रूपक और उलटवांसी का अर्थ करते समय दो बातों का ध्यान रखना परमावश्यक है—(1) शास्त्रीय परम्परा, और (2) कबीरदास का व्यक्तिगत मत। पहले विषय की चर्चा हमने पिछले अध्यायों में कर ली है, जो थोड़ा बाकी है उसकी अगले अध्याय में कर लेंगे। परन्तु दूसरी बात का कहना जरा कठिन है। शास्त्रीय परम्परा वशागत प्रभाव और परिप्राश्निक अवस्थाओं की छलनी से छानकर ही हम कबीर-

→ पृ 268 का शेष

उतरी गंगा समुद्रति सौवं सबिहर गुर गरानै ।
नवप्रिह मारि रोगिया बँडे जलनै ध्यव प्रकानै ।
डाल महारै मूल न भूजै मूल महारै फन पावा ।
बाँवई उलटि तरप बी लागी घरनि महारण खावा ।
बैठि मुका मै सब जम देहवा, बाहरि कछु न भूजै ।
उतटै धननि पारधी मानयो यहु अखरज कोई भूजै ।
औघा पड़ा न जल मै दुई गूघा गू मर भरिया ।
जानै यहु जग पिगारि चालै ता प्रमादि निस्तरिया ।
अम्बर बरसै घरती भीरै, यहु जार्ण गव कोई ।
घरती बरसै, अम्बर भीरै बूगै बिरला कोई ॥
गोवणहार बदै न गारै अगवोल्या नि गारै ।
नटरर देधि वेधना, वेधै अनरद बैन बजारै ।
बहणी-रहणी निज तन जार्ण यहु गव अरुप बहागी ।
घरती उनटि अगमहि शानै यहु पुरात बी बागी ।
बास निगारै अंभुा मोक्षा नदी-नीर भरि राखा ॥
कदै कबीर ने बिरला ओगी घरनि महारण खाया ॥

अनहद-अनुभव की करि आसा ।
 देखी यह विपरीत तमासा !
 इहै तमासा देखहु (रे) भाई ।
 जहवाँ गुन तहाँ चलि जाई !
 सुन्निहि बाँध सुन्निहि गयऊ ।
 हाया छोड़ि बेहाया भयऊ ॥
 ससय सावज सब संसारा ।
 काल-अहेरी साँझ-सकारा ॥
 सुधिरन करहु राम का, काल गहे कर केस ।
 ना जानो कब मारिहै, का घर का परदेस ॥

—‘बीजक’, रमैनी 19

*

*

*

यह अनहद को बजानेवाले, शरणागत-रक्षक काल-अहेरी का नियामक
 अपरम्पार महिमाशाली राम कौन है ?

ब्रह्म और माया

सभी परम्पराएँ इस बात का समर्थन करती हैं कि कबीरदास का रामानन्द के साथ
 सम्बन्ध था । कबीरदास ने स्वयं स्वीकार किया है कि रामानन्द ने उन्हें चेताया था;
 पर क्या चेताया था और स्वयं क्या चेते हुए थे इस विषय में नाना मुनियों के नाना
 मत हैं । पं० रामचन्द्र शुक्ल ने लिखा है कि “तत्त्व-दृष्टि से रामानुजाचार्यजी के
 मत-वलम्बी होने पर भी अपनी उपासना इन्होंने अलग की । इन्होंने उपासना के
 लिए वैकुण्ठ-निवासी विष्णु का स्वरूप न लेकर लोक में लीला-विस्तार करनेवाले
 उनके अवतार राम का आश्रय लिया । इनके दृष्टि-देव राम हुए और मूल-मन्त्र
 राम-नाम ।” “कर्म के क्षेत्र में शास्त्र-भर्मादा इन्हें भाग्य थी, पर उपासना के क्षेत्र
 में किसी प्रकार का लौकिक प्रतिबन्ध ये नहीं मानते थे । सब जाति के लोगों को
 एकत्र कर राम-भक्ति का उपदेश ये देने लगे और राम-नाम की महिमा सुनाने
 लगे ।” “इनकी उपासना दास्य-भाव की थी” (इन्होंने) ब्रह्म-सूत्र पर आनन्द-
 भाष्य, श्रीमद्भगवद्गीता-भाष्य, वैष्णव-मतांतर-भारकर, श्रीरामानन्दनाम-उक्ति
 आदि कई ग्रन्थों की रचना की, जिनमें से अब बहुतों का पता नहीं लगता” (सुरज,
 पृ. 122-24) । मंद है कि शुक्लजी ने यह नहीं लिखा है कि ऊपर बताया हुई

पुस्तकों में जो लापता है वह कौन-कौन है और जो बची है वे कौन है तथा अपना उक्त मत शुक्लजी ने किन पुस्तकों के आधार पर स्थिर किया है। उन्होंने 'श्रीरामानन्ददिग्विजय' और 'वैष्णवमतान्तर-भास्कर' से दो श्लोक अपनी पुस्तक में उद्धृत किये हैं और इसलिए यह अनुमान किया जा सकता है कि इस मत को शुक्लजी ने इन्हीं दो पुस्तकों के आधार पर स्थापित किया होगा। मुझे ये पुस्तकें देखने को नहीं मिली हैं। पर कुछ पण्डितों का दावा है कि रामानन्दजी और चाहे जिस दृष्टि से रामानुज के मतावलम्बी क्यों न रहे हों, तत्त्वदृष्टि से वे उनके मतावलम्बी ही नहीं थे। कुछ दूसरे पण्डित ठीक इनके विरुद्ध मत का प्रतिपादन करते हैं, वे तत्त्वदृष्टि से तो रामानन्द को रामानुज का अनुयायी मानते हैं, पर उपासना-पद्धति में एकदम अलग। इसमें कोई सन्देह नहीं कि सारी परम्पराएँ रामानन्द का रामानुज-सम्प्रदाय से सम्बन्ध बताती हैं, पर साथ ही कुछ ऐसी दलीलें भी उपस्थित की गयी हैं जिनसे इस अनुमान की पुष्टि होती है कि दोनों आचार्यों का सम्बन्ध दूर का ही था। कहा गया है कि रामानन्द के प्रवर्तित सम्प्रदाय में राम और सीता को जिस प्रकार एकमात्र परमाराध्य माना जाता है, उस प्रकार रामानुज के प्रवर्तित श्रीवैष्णव सम्प्रदाय में नहीं। श्रीवैष्णव लोग सभी ऋषियों की उपासना करते हैं। फिर रामानन्दी लोगों में जो मन्त्र प्रचलित है, वह भी रामानुज-सम्प्रदाय के मन्त्र से भिन्न है। उनका तिलक भी यद्यपि रामानुजी मत के तिलक से मिलता-जुलता है फिर भी हू-ब-हू वही नहीं है, थोड़ा भिन्न है। स्वयं रामानन्दजी त्रिदण्डी सन्यासी नहीं थे, यह भी सिद्ध किया गया है। फिर और भी एक विचारणीय बात है। रामानन्दी सम्प्रदाय का नाम हू-ब-हू वही नहीं है जो रामानुजीय सम्प्रदाय का। इस प्रकार नीचे लिखी तालिका से स्पष्ट हो जायगा कि दोनों सम्प्रदायों में सभी महत्वपूर्ण बातों में भेद है :

	रामानुजीय	रामानन्दीय
सम्प्रदाय	श्रीवैष्णव सम्प्रदाय	श्रीसम्प्रदाय
मन्त्र	ओ३म नमो नारायणाय	ओ रामाय नमः
भाष्य	श्री-भाष्य	आनन्द-भाष्य

फिर भी परम्परा से रामानन्द का सम्बन्ध रामानुजीय सम्प्रदाय से सिद्ध है। इसका समाधान इस प्रकार किया है : अनुमान कर लिया गया है कि तमिल देश में बहुत पुराने जमाने से कोई राम-सम्प्रदाय चला आ रहा था, जो कभी श्रीवैष्णवों में अन्तर्भुक्त हो गया था। रामानन्द उसी सम्प्रदाय के आचार्य थे। कहा गया कि ऐसा मान लेने से सभी बातों की सन्तोषजनक भीमासा हो जाती है।¹ पहले एक संशय खड़ा करके फिर उसका समाधान करने का प्रयत्न भारतीय साधना और साहित्य के इतिहास में यह अकेला नहीं है।

इधर पं. वैष्णवदासजी द्विवेदी न्यायरत्न, वेदान्ततीर्थ ने 'कल्याण' में एक लेख

लिता है। उसमें रामानन्दाचार्य के आनन्द-भाष्य के आधार पर बताया गया है कि आचार्य ने (रामानन्द ने) विशिष्टाद्वैत मत को ही ब्रह्म-सूत्र-सम्मत बताया है। अर्थात् तत्त्व-दृष्टि से वे रामानुज के मत को ही मानते थे। इस प्रकार “रामानन्दाचार्य ने अनन्य भक्ति को ही मोक्ष का अन्वयवहितोपाय माना है, प्रपत्ति को मोक्ष का हेतु माना है, कर्म को भक्ति का अंग माना है, जगत् का अभिन्न निमित्तोपादानकारण ब्रह्म को माना है। जीवों का परस्पर भेद और नानात्व माना है। तथैव जीवों का स्वरूपतः अणुत्व, कर्तृत्व, भोग्यत्व और ज्ञातृत्व और नियत इत्यादि माना है। जीवों का ब्रह्म से भेद माना है। विद्योपकारिका वर्णाश्रम-ध्ववस्था को स्वीकार किया है। विवर्तवाद का वारम्बार प्रत्याख्यान किया है। ‘नारदपाचरात्र’ को बहुधा प्रमाण-रूप से स्वीकार किया है। ‘निर्विशेष-ब्रह्म’ का अनेक स्थलों पर निरास करके ‘सर्वविशेष-ब्रह्म’ का प्रतिपादन किया है। ‘सत्त्वातिवाद’ को स्वीकार किया है और वेदों का अपौरुषेयत्व माना है।” इस मत के लिए आनन्द-भाष्य के उद्धरण उद्धृत किये गये हैं, किन्तु आनन्द-भाष्य की प्रामाणिकता के बारे में इधर काफी सन्देह प्रगट किया गया है।

परन्तु एक दूसरी दलील जो फर्कुहर ने पेश की है, काफी बजनदार है। कहा जाता है कि रामानन्द ही पहले-पहल ‘अध्यात्म-रामायण’ और ‘अग्रस्त्य-मुतीक्षण-संवाद’ अपने साथ ले आये थे और इस बात में तो कोई सन्देह ही नहीं कि उनके सम्प्रदाय में इन ग्रन्थों का आज भी बहुत समादर है। प्रसिद्ध राम-भक्त गोसाईं तुलसीदासजी के ‘रामचरित-मानस’ पर ‘अध्यात्म-रामायण’ का प्रभाव सबको मालूम है। आज भी रामानन्दी वैष्णव इन ग्रन्थों को सम्प्रदायमान्य ग्रन्थ मानते हैं, और यह आश्चर्य की बात है कि ये ग्रन्थ विशिष्टाद्वैत की अपेक्षा सांकर मत की ओर अधिक झुके हैं (तु. ‘अध्यात्म-रामायण’, 1, 32-51)। म. म. पं. गिरिधर शर्माजी ने सप्रमाण सिद्ध किया है कि गोस्वामीजी ने रामायण में अद्वैत मत को ही मान्य समझा है (‘तुलसी-ग्रन्थावली’, नि. 63-130)। इस प्रकार यह अनुमान असंगत नहीं जँचता कि रामानन्दजी के मत में भक्ति ही सबसे बड़ी चीज थी, तत्त्ववाद नहीं। उनके शिष्यों में और सम्प्रदाय में अद्वैत-वेदान्त का पूर्ण समादर

1. ‘परिणामवाद’ अर्थात् व्यक्त प्रकृति से उत्पन्न विकार या परिणाम द्वारा सृष्टि का विकास अपने-आप होता है, ऐसा साध्य-शास्त्र का मत है। ‘आरम्भवाद’, अर्थात् ईश्वर की इच्छा से परमाणु द्वारा सृष्टि होती है, ऐसा न्यायशास्त्र का मत है। इन दोनों के बिन्दु अद्वैत-वेदान्ती ‘निवर्तवाद’ को मानते हैं—अर्थात् जगत् ब्रह्म का विवर्त या कल्पित रूप है, ऐसा मानते हैं। सीपी को यदि कोई भ्रमवशात् चाँदी समझ ले तो चाँदी को सीपी का विवर्त कहा जायगा। रामानुजीय मत में ‘परिणामवाद’ को माना जाता है। दूध का विट्ट रस इही है। वह अन्य वस्तु तो हो जाता है, पर यह नहीं कहा जा सकता कि वह दूध से भिन्न ही है। परिणामवाद और निवर्तवाद को ‘सरकार्यवाद’ या ‘सत्त्वातिवाद’ कहते हैं और आरम्भवाद को ‘असत्कार्यवाद’। माध्यवेदान्ती भी नैयायिकों की भाँति ‘असत्कार्यवादी’ हैं।
2. वही।
3. ‘हिन्दुत्व’, पृ. 684-87

है, तथापि वे स्वयं विशिष्टाद्वैतवाद के प्रचारक थे। इसी तरह उनके शिष्यों में केवल एक बात को छोड़कर अन्य बातों में काफी स्वतन्त्रता का परिचय पाया जाता है। वह बात है भक्ति—अनन्य भक्ति। उनके कितने ही शिष्य उनकी भाँति वर्णाश्रम-व्यवस्था को नहीं मानते, जीवों का ब्रह्म से भेद नहीं मानते और कितने ही यह तक नहीं मानना चाहते कि दिव्य गुणों से भगवान् का सगुणत्व भी सिद्ध होता है और सम्पूर्ण वेदान्त-शास्त्र सगुण ब्रह्म का ही प्रतिपादक है (1, 1-2)। केवल एक ही बात उनके सर्व शिष्यों में समान भाव से समादृत है। अनन्य भक्ति ही मोक्ष का अव्यवहित उपाय है। प्रपत्ति या शरणागति ही मोक्ष का परम साधन है।

ऐसी हालत में यह प्रश्न बहुत कुछ गौण हो जाता है कि कबीर ने जो कुछ रामानन्द से चेता था वह रामानन्द के चेते हुए ज्ञान का कौन-सा रूप है। रामानन्द के प्रधान उपदेश अनन्य भक्ति को कबीर ने शिरसा स्वीकार कर लिया था। बाकी तत्त्वज्ञान को उन्होंने अपने संस्कारों, रुचि और शिक्षा के अनुसार एकदम नवीन रूप दे दिया था। अब तक हम उनके संस्कारों की चर्चा करते आये हैं जिनका प्रभाव उनके पदों और साखियों में है और खूब सम्भव है, जिनका ज्ञान उन्हें रामानन्दजी के सत्संग से प्राप्त हुआ था। यही ज्ञान कबीरदास को अक्वड़ सिद्धों और योगियों की परम्परा से अलग कर देता है। कबीर के विद्यार्थी के लिए इसका बहुत महत्त्व है।

यह स्मरण रखना चाहिए कि जब हम शंकर, रामानुज और रामानन्द के वेदान्तमत की चर्चा करते हैं तो हमारा मतलब एक पूरे तत्त्ववाद (फिलासॉफिकल सिस्टम) से होता है; किन्तु कबीर की वाणियाँ वह चीज नहीं हैं। वेदान्त-मत को पाँच मोटे विभागों में बाँट लिया जा सकता है : धर्मविज्ञान (थियॉलॉजी), सृष्टि-तत्त्व (कास्मोलॉजी), अन्तःकरणविज्ञान (साइकोलॉजी), मोक्षविज्ञान (लिवरेशन) और जन्मान्तर-व्यवस्था। इनमें प्रथम और अन्तिम के विषय में तो कबीरदास ने स्पष्ट भाषा में अपना मत व्यक्त किया है, पर वाकी तीन के विषय में उनका मत अनुमान-सापेक्ष ही है।

वेदान्तशास्त्र के अनुसार मनुष्य का सबसे बड़ा लक्ष्य या पुरुषार्थ मोक्ष है—
मोक्ष अर्थात् छुटकारा। यह संसार दुःखरूप है और मोक्ष ब्रह्म-स्वरूप ही है। अन्य
दर्शनों की भांति वेदान्त इसे प्राप्य नहीं मानता। कहा गया है कि मनुष्य अथ ज्ञान
जायेगा कि वह क्या है और उसके आत्मा का बड़े ज्ञान से—ब्रह्म-परम्परा में
क्या सम्बन्ध है तो वह छूट जायेगा। क्योंकि वह जो भ्रम नहीं रहा है, उसके
कारण अज्ञान है या फिर गलत ज्ञान है। इसीलिए, यदि हम ही भ्रमकार हैं। इस
सही ज्ञान को 'विद्या' कहते हैं। इसीलिए, 'ब्रह्म' का ज्ञान ही 'विद्या' है। 'ब्रह्म' का
'ब्रह्म' का ज्ञान। यही कारण है कि हम 'ब्रह्म' को 'ब्रह्म' कहते हैं, 'ब्रह्म' को
'ब्रह्म' का ज्ञान। यही कारण है कि हम 'ब्रह्म' को 'ब्रह्म' कहते हैं, 'ब्रह्म' को

मह जो ब्रह्म बी जाननाई है कइ है अज्ञानी, सोई है । एक को उचै न
कारी या 'परा विद्या' कहते हैं सोई अज्ञानी, सोई जाननाई ।
पहले प्रकार की आननाई (अज्ञानी, सोई अज्ञानी, सोई अज्ञानी)

सहायक है, इसका एकमात्र फल मोक्ष है। दूसरी जानकारी (अपरा विद्या) का लक्ष्य ब्रह्मोपासना है। इससे कर्म-समृद्धि होती है, सुख और कल्याण (अभ्युदय) प्राप्त होते हैं और धीरे-धीरे मुक्ति भी मिल सकती है (क्रममुक्ति)। पहली विद्या का विषय परब्रह्म है, दूसरी का अपरब्रह्म।

श्रुतियों के परिशीलन में स्पष्ट ही जान पड़ता है कि ऋषियों के मस्तिष्क में ब्रह्म के दो स्वरूप थे एक गुण, विस्मयण, आकार और उपाधि से परे—निर्गुण, निर्विशेष, निराकार और निरुपाधि। पहला परब्रह्म है और दूसरा अपरब्रह्म। सगुण, सविशेष, साकार और सोपाधि। पहला परब्रह्म है और दूसरा अपरब्रह्म। आपात दृष्टि से ऐसा जान पड़ता है कि यह बात एकदम असंगत है कि एक ही वस्तु एक ही साथ सगुण भी हो और निर्गुण भी, साकार भी हो और निराकार भी, सविशेष भी हो और निर्विशेष भी, सोपाधि भी हो और निरुपाधि भी। इसके उत्तर में वेदान्ती लोग कहते हैं कि ब्रह्म अपने-आपमें तो निर्गुण, निराकार, निर्विशेष और निरुपाधि ही है, परन्तु अविद्या या गलतफहमी के कारण, या उपासना के लिए हम उसमें उपाधियों या सीमाओं का आरोप करते हैं। वस्तुतः सोपाधिक ब्रह्म भ्रममात्र है, ठीक उसी तरह तो नहीं जिस तरह सीपी को चाँदी समझना समझनेवाले का भ्रम-मात्र है, असल में वह आर्यभट्ट है; फिर भी गलती से यदि कोई सीपी को चाँदी समझ ले तो भी सीपी सीपी ही रहेगी, चाँदी नहीं हो जायगी। इसी प्रकार निर्गुण और निरुपाधि ब्रह्म को जब हम गलती से सगुण और सोपाधि मान लेते हैं तब भी वस्तुतः हमी भ्रम में होते हैं, ब्रह्म तो निर्गुण और निरुपाधि का निरुपाधि ही बना रहता है। इसीलिए जो 'पर निर्गुण' ब्रह्म है, उसे श्रुतियाँ बार-बार इस प्रकार प्रकट करती हैं। "वह मोटा भी नहीं, पतला भी नहीं; छोटा भी नहीं, बड़ा भी नहीं; आकाश भी नहीं, स्नेह भी नहीं; छायायुक्त भी नहीं, अन्धकार भी नहीं; वायु भी नहीं, नही,—नेति-नेति" (वही 2-3-6); या "वह शब्द-रहित, स्पर्श-रहित, स्पर्शरहित, व्ययरहित, रसरहित, गन्धरहित है" (कठ. 3-15), इत्यादि। किन्तु ये सभी बातें अतद्व्यावृत्ति रूप से कही गयी हैं, अर्थात् इस प्रकार के कथन का अर्थ यह है कि 'परब्रह्म' समस्त ज्ञात वस्तुओं, गुणों और विशेषणों से विलक्षण है। कबीरदास ने इस शैली का आश्रय करके भगवान् के विषय में अनेक पद गाये हैं।¹

भावरूप से कहने के लिए वेदान्ती लोग दो-तीन शब्दों का व्यवहार करते हैं। सर्वाधिक प्रचलित शब्द हैं, सत् और चित्। इन दो शब्दों से वेदान्ती बताना चाहते हैं।

1 सुल — रामकं नाइ नीसान बाबा । ताका मरम न जाने कोई ।
भूप-विपा-गुण वार्क नाही । घट-घट बनारि सोई ॥
वेद-विवर्जित भेद-निवर्जित पापरमुन्य ।
ग्यान-विवर्जित ध्यान-विवर्जित विवर्जित आस्थुल मुन्य ॥
भेद-विवर्जित भौध-विवर्जित विवर्जित उच्चैर्भक्त रूप ।
फहै कबीर तिहुँ-तोह-विवर्जित ऐसा तत् अनूप ॥—क. अं, पद 210

है कि 'ब्रह्म है' (सत्) और वह 'चैतन्यस्वरूप' (चित्) है। जिस प्रकार नमक के ढेले में बाहर से भीतर तक सर्वत्र नमकीनी ही नमकीनी है, उसी प्रकार ब्रह्म भी शुरु से आखिर तक केवल चैतन्य ही चैतन्य है। इन दो भावरूपों के अतिरिक्त एक और भावरूप भी परवर्ती वेदान्त-ग्रन्थों में महत्त्वपूर्ण स्थान अधिकार कर रहा है। वह है आनन्द। अर्थात् ब्रह्म आनन्दस्वरूप है। किसी-किसी पण्डित ने कहा है कि शुरु के ग्रन्थों में इस बात को इतना महत्त्वपूर्ण नहीं गमता गया है। शायद इसलिए कि वह दुःखाभाव का ही रूप है; क्योंकि श्रुति में ही कहा गया है कि व्यावहारिक रूप में ब्रह्म-भिन्न सब-कुछ दुःखरूप है (बृह. 3-4-2)। इसका अर्थ यह हुआ कि जो कुछ हम देख रहे हैं, ब्रह्म उससे भिन्न है और जो कुछ हम देख रहे हैं वह दुःखरूप है इसलिए ब्रह्म दुःखाभाव रूप है।

लेकिन श्रुति में ब्रह्म को और भी दो प्रकार से कहा गया है : (1) 'ब्रह्म सब-कुछ करनेवाला है, सब कामनाओं में भरा-गूरा है; सब रसों का उत्पन्न है, सुन्दर-गन्धमय है'... इत्यादि (छान्दोग्य 3-14); फिर "तन्नि इन्द्राग्नि ईश प्रचन्द्र आर्ति हैं, दिशाएँ कान हैं"... इत्यादि। (मुण्डक 2-1-4)। उन वक्तों में स्पष्ट ही ब्रह्म में सीमाओं का और गुणों का आगोश गिना रहा है। वह समझता कि यहाँ लक्ष्य ज्ञान नहीं, उपासना है। ब्रह्म का हम प्रत्यक्ष स्पर्श नहीं कर सकते और सगुणरूप विचार करनेवाले का उद्देश्य ज्ञान नहीं है, उपासना करना ब्रह्म है। ऐसा करने से मोक्ष या निःश्रेयस की सिद्धि नहीं होती, ब्रह्मज्ञान का कन्द नाहीं प्राप्ति होती है। इससे स्वयं मिलता है, अन्तर नहीं। अन्त में ब्रह्मज्ञान ज्ञान के अधिकारी नहीं है, वे इस मार्ग में चरकर ही ब्रह्मज्ञान प्राप्त कर लेते हैं। (2) कभी-कभी ब्रह्म को श्रुति में 'छन्दोग्य', 'मुण्डक', 'तैत्तिरीय' आदि भी कहा गया है। जैसे 'ब्रह्म' का अर्थ 'ब्रह्म' होता है।

गीता में भगवान् ने प्रकृति को अपने ही अधीन बताया है और कहा है कि मेरे द्वारा नियोजित होकर ही प्रकृति इस सचराचर सृष्टि को प्रसव करती है (गीता, 9-10)। वेद-वाह्य बौद्धादि सम्प्रदाय के लोग यह मानते हैं कि यह चेतन सत्ता साधना के द्वारा जब प्रकृति के बन्धनों से मुक्त होती है तो उसी प्रकार लुप्त हो जाती है जिस प्रकार दीपक की लौ, परन्तु इस बात में वे भी विश्वास करते हैं कि शरीर और इन्द्रियादि की अपेक्षा वह वस्तु अधिक स्थायी है। वह सैकड़ों जन्म ग्रहण करने के बाद सैकड़ों शरीरों और इन्द्रियों से युक्त हो लेने के बाद 'निर्वाण' की अवस्था को अर्थात् बुझ जाने की अवस्था को प्राप्त होती है।

सांख्यशास्त्रियों के मत से पुरुष अनेक हैं और प्रकृति उन्हें अपने मायाजाल में बाँधती है। पुरुष विमुक्त चेतन-स्वरूप, उदासीन और ज्ञाता है। जब तक उसे अपने इस स्वरूप का ज्ञान नहीं हो जाता, तभी तक वह प्रकृति के जाल में फँसा रहता है। यह दृश्यमान जगत् वस्तुतः प्रकृति का ही विकास है। प्रकृति सत्त्व, रज और तम इन तीनों गुणों की साम्यावस्था का नाम है। सारे दृश्यमान जगत् को सांख्यवादी प्रधानतः चार भागों में बाँटते हैं (1) प्रकृति, (2) प्रकृति-विकृति, (3) विकृति, (4) न-प्रकृति-न-विकृति। चौथा 'पुरुष' है जो न प्रकृति ही है और न उनका विकार ही (सांख्यकारिका 3)। बाकी तीन में 'प्रकृति' तो अनादि ही है। प्रकृति से 'महान्' या 'युद्धितत्त्व' उत्पन्न होता है, उससे 'अहंकार' और उससे पाँच 'तन्मात्र' (अर्थात् शब्द-तन्मात्र, स्पर्श-तन्मात्र, रूप-तन्मात्र, रस-तन्मात्र, गन्ध-तन्मात्र) उत्पन्न हुए हैं। एक तरफ तो महान् या युद्धितत्त्व मूल प्रकृति का शिकार है और दूसरी तरफ अहंकार की प्रकृति भी है। इसी प्रकार अहंकार और पंच-तन्मात्र भी एक तरफ तो क्रमशः 'महान्' और अहंकार के विकार हैं और दूसरी तरफ क्रमशः पंच-तन्मात्र और पंचमहाभूतादिकों की प्रकृति भी है। यही कारण है कि सांख्यशास्त्री इन्हें प्रकृति-विकृति कहते हैं। इस तरह महान्, अहंकार और पंच-तन्मात्र ये सात तत्त्व प्रकृत-विकृत हुए। इनमें पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ (कान, त्वचा, आँख, रसना, नाक) और पाँच कर्मेन्द्रियाँ (हाथ, पाँव, जीभ, पायु, उपस्थ) हैं। इन दस इन्द्रियों, मन और पाँच महाभूतों (अर्थात् पृथ्वी, जल, तेज, वायु और आकाश) को विकृति कहते हैं। इन्हीं पचीस तत्त्वों से सारी सृष्टि बनी है। किन्तु वेदान्ती लोग प्रकृति और उनके विकार-स्वरूप 23 पदार्थों की स्वतन्त्र सत्ता नहीं मानते। उनका मत है कि वस्तुतः एक परब्रह्म ही वास्तविक सत्ता है। हम अज्ञानयुक्त इस नाम-रूपात्मक जगत् को वास्तविक समझने लगते हैं। जो हो, इस विषय में भारतीय दार्शनिकों में प्रायः कोई मतभेद नहीं कि आत्मा नामक एक स्थायी वस्तु है जो बाहरी दृश्यमान जगत् के विविध परिवर्तनों के भीतर से गुजरता हुआ सदा एक-रस रहता है। ये सभी पण्डित स्वीकार करते हैं कि जब तक ज्ञान नहीं हो जाता, तब तक यह आत्मा जन्म-कर्म के बन्धन से मुक्त नहीं हो सकता। अब प्रश्न यह है कि यदि पुरुष या आत्मा उदासीन है या दुःख-सुख से परे है और चित्स्वरूप है, तो जन्म और कर्म के बन्धन में पड़ता कैसे है और

मृत्यु के बाद एक जन्म का कर्म-फल दूसरे जन्म में ढोकर ले क्योंकर जाता है ? जो निर्गुण है, उसे आधार बनाकर पाप और पुण्य के फल कैसे दूसरे जन्म में पहुँच जाते हैं । क्योंकि यह तो सभी मानते हैं कि कर्म-फल जड़ हैं, अतः उनमें इच्छा नहीं होती, इसलिए यह तो साफ प्रकट है कि इच्छापूर्वक आत्मा का पीछा नहीं कर सकते । फिर यह कैसे सम्भव है कि इस जन्म का कर्म-फल दूसरे जन्म में मिलता ही हो ? सीधा जवाब यह है कि ईश्वर इस व्यवस्था को इस ढंग से चला रहा है, परन्तु यह उत्तर युक्तियाँ दी दार्शनिकों को पसन्द नहीं है । वे उसका और कोई कारण बताते हैं । देता जाय, यह बात कैसे सम्भव होती है ?

इस प्रश्न का उत्तर देने के लिए दार्शनिकों ने लिङ्ग-शरीर की बात बतायी है । यह तो निश्चित है कि आत्मा एक शरीर से दूसरे में संक्रमित होता है । गीता में भगवान् ने कहा है कि जिस प्रकार मनुष्य पुराने वस्त्र को छोड़कर नया धारण करता है, उसी प्रकार आत्मा जीर्ण शरीर को त्यागकर नवीन शरीर धारण करता है (गीता 2-22) । इसी प्रकार बृहदारण्यक उपनिषद् में बताया गया है कि जोंक जिस प्रकार एक तृण से दूसरे पर जाते समय पहले अपने शरीर का अगला हिस्सा रखती है और फिर बाकी हिस्से को खींच लेती है, उसी प्रकार आत्मा पुराने शरीर को छोड़कर नये शरीर में प्रवेश करता है (बृहदारण्यक 4-43) । इसमें केवल इतना ही जाना जा सकता है कि आत्मा स्वयं ही दूसरे शरीर में प्रवेश करता है, पर उदाहरण से सिद्धान्त निकालना ठीक नहीं, क्योंकि उदाहरण केवल क्रिया के एक अंश के लिए ही प्रयुक्त होता है । उपनिषदों में बार-बार कहा गया है कि आत्मा के साथ सूक्ष्म या लिङ्ग-शरीर भी जाता है । बृहदारण्यक में बताया गया है कि यह आत्मा विज्ञान, मन, प्राण, श्रोत्र, पृथ्वी, जल, वायु, आकाश, तेजस्, अति-तेजस्, काम, अकाम, श्रोत्र, अश्रोत्र, धर्म और अधर्म इत्यादि सब-कुछ लेकर निर्गत होता है । यह जैसा करता है, वैसा ही फल पाता है (बृहदारण्यक 4-4-5) । इसका अर्थ यह हुआ कि आत्मा के साथ-ही-साथ समस्त धर्माधर्म तथा तन्मात्रगत बंधे होते हैं । सात्त्विकारिका (40) में करीब-करीब इन सभी बातों को एक शब्द में 'लिङ्ग-शरीर' कहा गया है । बताया है कि प्रकृति के विकार-स्वरूप तेईस तत्त्वों में अन्तिम पाँच तो अत्यन्त स्थूल हैं, बाकी अठारहो तत्त्व मृत्यु के समय पुरुष के साथ-ही-साथ निकल जाते हैं । जब तक पुरुष ज्ञान प्राप्त किये बिना मरता है, तब तक ये तत्त्व उसके साथ-साथ लगे होते हैं । अब, यह तो स्पष्ट ही है कि इन अठारह तत्त्वों में से प्रथम तेरह अर्थात् बुद्धि, अहंकार, मन और दसो इन्द्रिय तो प्रकृति के गुण-मात्र हैं, उनकी स्थिति के लिए किसी ठोस आधार की जरूरत है । वे बिना आधार रह ही नहीं सकते । वस्तुतः पंचतन्मात्रों को मृत्यु के समय आत्मा का अनुसरण करते जो बताया गया है, वह इसीलिए कि वे तन्मात्र उक्त तेरह तत्त्वों को बहन करने का सामर्थ्य रखते हैं—ये अपेक्षाकृत ठोस हैं । जब तक मनुष्य जीता होता है, तब तक तो उसका स्थूल शरीर इन गुणों का आश्रय होता है, पर जब वह मर जाता है तब पंचतन्मात्र ही इन गुणों के वाहक होते हैं (सांख्यकारिका 41) । उपनिषदों

मे इसी बात को ओर ढंग से कहा गया है। इनके अनुसार प्रकृति या माया कोई स्वतन्त्र वस्तु नहीं है, केवल ब्रह्म या आत्मा का ही नाम रूपात्मक स्वरूप है। बदलनेवाली वस्तु नाम और रूप है और स्थिर शाश्वत वस्तु आत्मा है, ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार हार, अँगूठी, कंकण आदि में बदलनेवाली वस्तु नाम और रूप है, पर स्थिर वस्तु सोना है। नाम-रूप का आवरण सर्वत्र एक-सा ही नहीं है। कहीं वह गाढा है, कहीं पतला। इसके भी नाना स्तर हैं। जड़ है, चेतन है; फिर चेतन की भी लाखों योनियाँ हैं। इन सब योनियों में मनुष्य-योनि श्रेष्ठ है। आत्मा के दो आवरण हैं। पहला आवरण तो शुक्र-शोणित-निर्मित शरीर है। इसी को उपनिषदों में अन्नमय-कोष कहा गया है। दूसरा आवरण अधिक सूक्ष्म है। उसमें क्रमशः प्राणमय, मनोमय, ज्ञानमय और आनन्दमय कोष हैं (तैत्तिरीय 2,1,5,3,2,6)। इसका अर्थ यह है कि स्थूल शरीर की अपेक्षा प्राण सूक्ष्म है, उनकी अपेक्षा मन, उनकी अपेक्षा बुद्धि और इन सबकी अपेक्षा सूक्ष्म आत्मा है। भगवान् ने गीता में कहा है कि इन्द्रियगण पर (सूक्ष्म) हैं, पर इनसे भी सूक्ष्म मन है और उससे भी सूक्ष्म बुद्धि है और इस बुद्धि से भी सूक्ष्म जो कुछ है, वही वह (आत्मा) है (गीता 3,42)। स्थूल अन्नमय कोष को छोड़कर बाकी जो सब कोष है उन्हें, इन्द्रियों और पंचतन्मात्रों को वेदान्ती लोग सूक्ष्म या लिङ्ग-शरीर कहा करते हैं। जब मनुष्य के बाद स्थूल देह में आत्मा का विच्छेद हो जाता है, तब भी लिङ्ग-शरीर से उसका छुटकारा नहीं होता। गीता में कहा गया है कि आत्मा उसी प्रकार प्रकृतित्व मन और पाँच ज्ञानेन्द्रियों को छोड़कर अपने साथ ले जाता है, जिस प्रकार वायु पुष्पादि आश्रय से गन्ध को (गीता 15, 7-8)। इस प्रकार शास्त्रकारों का सिद्धान्त है कि मृत्यु के बाद आत्मा के साथ-ही-साथ एक लिङ्ग-शरीर जाता है, जो समस्त कर्मफलात्मक संस्कारों को साथ ले जाता है। इस लिङ्ग-शरीर में जिन अष्टाह तत्त्वों का समावेश है, उनमें बुद्धि-तत्त्व ही प्रधान है। वेदान्ती लोग जिसे 'कर्म' कहते हैं, उसी को सांख्यवादी बुद्धि का 'व्यापार', 'धर्म' या 'विकार' कहते हैं। इसी को सांख्यकारिका में 'भाव' कहा गया है। जिस प्रकार फूल में गन्ध और कपड़े में रंग लगा रहता है, उसी प्रकार यह 'भाव' लिङ्ग-शरीर में लगा रहता है (सांख्यकारिका 40)।

यह कह सकना कठिन है कि यह जगत् कब उत्पन्न हुआ था अर्थात् इस नाम-

1. वेदान्त में कई प्रकार से यह बात बतायी गयी है। कहीं इसके ये सप्तह अवयव बताये गये हैं : पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ, पाँच कर्मेन्द्रियाँ, बुद्धि, मन और पाँच प्राण (वेदान्त-सार 13)। फिर आठ पुरियों का उल्लेख है। यह पुर्वष्टक ही लिङ्ग-शरीर बनाया गया है। आठ पुरियाँ ये हैं : (1) पाँच ज्ञानेन्द्रिय, (2) पाँच कर्मेन्द्रिय, (3) मन, बुद्धि, अहंकार, चित्त, (4) प्राण, (5) पाँच भूत-भूदम या तन्मात्र, (6) जविष्ठा, (7) काम, (8) कर्म (गुणवराधर्म का 'परीकरण वास्तिक' 32-37)। इनका और अन्य विधानों का सामंजस्य रामजीय-निर्दिष्ट वेदान्तसार (13) की विद्वन्मनोरंजनी टीका में देखना चाहिए।

रूपात्मक जड़-जगत् की स्थिति कब से है। यह अनादि है, इसलिए यह कर्म-प्रवाह भी अनादि है। बृहदारण्यक उपनिषद् में नाम और रूप के साथ कर्म की भी गणना है (बृहदारण्यक 1, 6-1)। वेदान्ती लोग यद्यपि इसे सांख्यवादियों की भाँति स्वतन्त्र तत्त्व नहीं मानते, तथापि कर्म-प्रवाह को तो अनादि मानते ही हैं। आत्मा को जब अपनी और प्रकृति या माया की वास्तविक सत्ता का ज्ञान हो जाता है, तभी वह कर्म-बन्ध से मुक्त हो जाता है। भगवान् ने गीता में कहा है कि ज्ञान की अग्नि समस्त कर्मों को भस्मसात् कर देती है और ज्ञान से बढ़कर कोई वस्तु पवित्र नहीं है (गीता 4-37-28)। उपनिषदों में ब्रह्म को सत्य-स्वरूप और आनन्द-स्वरूप कहा गया है। (तैत्तिरीय 3, 1; बृहदारण्यक 3-6-22)। ऐसा मानने के कारण समूचा हिन्दू-साहित्य ज्ञान को एक विशेष दृष्टिकोण से देखता है। वह यह नहीं मानता कि ज्ञान की प्राप्ति में मनुष्य नित्य अग्रसर होता जा रहा है, उसकी दृष्टि में चरम ज्ञान अपने-आपमें ही है। यद्यपि ज्ञान अनन्त है, पर उनका अपना वास्तविक रूप भी वैसा ही है। इसलिए चरम और अनन्त ज्ञान को पाना असम्भव तो है ही नहीं, उसके साध्य के भीतर ही है। हिन्दू-साहित्य में इसीलिए नित्य नवीन ज्ञान के अनुसन्धान के प्रति एक प्रकार की उदासीनता का भाव है। वह उस विद्या को विद्या ही नहीं मानता जो मुक्ति का कारण न हो,¹ जो मनुष्य को कर्म-बन्धन से छुटकारा न दिला दे। इस बात में भी सारे हिन्दू-साहित्य को प्रभावित किया है।

शास्त्रकारों ने कर्म को समझने के लिए कई प्रकार के भेद किये हैं। 'मनुस्मृति' में कहा गया है कि कायिक, वाचिक और मानसिक—ये तीन प्रकार के कर्म हैं और उनकी गति भी उत्तम, मध्यम और अधम भेद से तीन प्रकार की होती है (मनु. 12-3)। शातातप में सैकड़ों प्रकार के पापों, उनके फलस्वरूप प्राप्त होनेवाले रोगों का उल्लेख किया है और उनके प्रायश्चित्त का भी विधान किया है। पुराणों में कर्मविपाक के विषय में बहुत-कुछ कहा गया है। गरुडपुराण में विस्तृत रूप से अनेक कर्म और तज्जन्य प्राप्त फलों का उल्लेख है। शास्त्रों में साधारणतः तीन प्रकार के कर्म बताये गये हैं : संचित, प्रारब्ध और क्रियमाण। मनुष्य ने जो कुछ कर्म किया है, उसे 'संचित कर्म' कहते हैं। जिस पुराने कर्म के फल को वह भोग रहा है उसे 'प्रारब्ध कर्म' कहते हैं। जो कुछ वह नये सिरों से करने जा रहा है, उसे 'क्रियमाण कर्म' कहते हैं। ज्ञान होने पर संचित कर्म तो नष्ट हो जाते हैं, पर प्रारब्ध कर्म को भोगना ही पड़ता है। ज्ञान की अग्नि से संचित कर्म जलकर दग्ध बीज की तरह निष्फल हो जाते हैं और ज्ञानी प्रारब्ध कर्मों के संस्कारवश उसी प्रकार शरीर धारण किये रहता है, जैसे कुम्हार का चलाया हुआ चक्र दण्ड उठा लेने पर भी वेगवश कुछ देर चलता रहता है (सांख्यकारिका 67)। इन बातों में स्वर्ग और नरक के विचार भी सम्मिलित हैं। कर्मबन्ध के दार्शनिक रूप के साथ स्वर्ग-नरक के पौराणिक विचारों का सामंजस्य भी किया गया है। साधारणतः पुण्य कर्म से आत्मा या कुछ

दिन तक स्वर्ग में रहना और फिर पुण्य क्षीण होने पर मर्त्यलोक में आ जाना (गीता 9, 20-21) और इसी तरह पाप-भोग के लिए कुछ दिन नरक में जाना और भोग लेने के बाद फिर मर्त्यलोक में आ जाने की बात भी कही गयी है। सांख्यकारिका में बताया गया है (शा 41) कि धर्म (पुण्य) के द्वारा ऊर्ध्वगमन, अधर्म (पाप) के द्वारा अधोगमन होता है। ज्ञान से मोक्ष और अज्ञान से बन्धन होता है। महा-भारत में एक विचित्र बात बतायी गयी है (स्वर्गरोहण पर्व 3, 14) कि जो आदमी अधिक पुण्यशाली होता है, वह पहले अपने स्वल्प पापों को भोगने के लिए नरक में जाता है और फिर स्वर्ग में; और जो आदमी अधिक पापी होता है, वह इसी प्रकार अपने स्वल्प पुण्यों को भोगने के लिए पहले स्वर्ग में जाता है और फिर नरक में। कुछ विद्वानों का विचार है कि स्वर्ग-नरक-विचार और मोक्ष-विचार, ये दोनों दो जाति के भारतीय मनीषियों की चिन्ता के परिचायक हैं। पहले विचार वैदिक ऋषियों के हैं और दूसरे वेद-बाह्य आर्येतर मुनियों के। उपनिषद् काल में ये दोनों विचार मिलने शुरू हुए और काव्य-काल में पूर्ण रूप से मिलकर एक जटिल परलोक-व्यवस्था में परिणत हो गये।

यह त्रिगुणात्मिका प्रकृति ही माया है। पर जो माया चैतन्य-रूप ब्रह्म को ईश्वर-रूप में प्रकट करती है वह सत्त्व-गुण-प्रधान है, अर्थात् उसमें रजोगुण और तमोगुण का प्रायः अभाव है। कुछ वेदान्ती आचार्य प्रकृति को दो प्रकार की मानते हैं विशुद्ध सत्त्वप्रधान और अविशुद्ध सत्त्वप्रधान। पहली को 'माया' कहते हैं, दूसरी को 'अविद्या'। पहली ईश्वर की उपाधि है, दूसरी जीव की (पंचदशी 1, 15-16)। इसलिये कहा जा सकता है कि माया ही संसार को चला रही है, क्योंकि मायोपाधिक चैतन्य ही ईश्वर है। इसी भाव को लक्ष्य करके कबीरदास ने कहा था कि यह रघुनाथ की माया ही है जो शिकार खेलने निकली है और साम्प्रदायिक जालों में फँसाकर मुनि, पीर, जैन, जोगी, जंगम, ब्राह्मण और संन्यासी को मार रही है।¹ स्पष्ट ही प्रतीत होता है कि कबीरदास का यहाँ 'रघुनाथ' से तात्पर्य वेदान्तियों के परब्रह्म से है। परन्तु कबीरदास के पदों से जान पड़ता है कि उन्होंने 'माया' को 'अविद्या' से अलग करके नहीं देखा। वेदान्त-ग्रन्थों में माया और अविद्या की एकात्मकता के पोषक वाक्य बहुत-से मिल सकते हैं। सो माया ही कबीरदास

1. तू माया रघुनाथ की खेलणा बजी अरैडे ।
 चतुर चिकारे चुनि चुनि मारे कोई न छोड़्या नेड़े ।
 मुनिवर पीर दिगम्बर मारे जतन करता जोषी ।
 जगल-महि के जंगम मारे तूर फिर बचवन्जी ।
 वेद पढ़वा ब्राह्मण माया सेवा करता स्वामी ।
 अरथ करता बिसर पछाड़्या तूर फिर भीमती ॥
 सापित कै तू हस्ता-करता हरिमनन की बेरी ॥
 दास कबीर राम के सरने ज्यूँ लागी त्यूँ तोरी ॥

के मत से जीवों को भरमा रही है। वही उन्हें भी भुलवाने पहुँची थी। कबीर ने होशियारी से जवाब दिया था कि 'माया वहन, तू यहाँ से चली जा, कबीर फँसने-वाला जीव नहीं है। तुझे तो पाट-पटम्बर चाहिए और बेचारा कबीर कमीनी जाति का जुलाहा है।' माया सहज ही छोड़ने की नहीं। उसने जवाब दिया, 'भई, मैं तो अपना काम करती ही जाऊँगी। अपने साहब को मुझे लेता तो देना ही पड़ेगा।' कबीर बोले, 'माया रानी, पत्यर नहीं भीज सकता। कबीर नहीं डिगेगा। जिस मच्छ की तू मच्छी है वह मेरा रखवाला है। जरा भी तेरी ओर नजर डालूँ तो वह नाराज हो जाय। तू और जगह जा।' ¹

और भी आगे बढ़कर कबीर-पन्थ में एक और अध्याय जोड़ा गया था। निरजन-विषयक विचार हम देख चुके हैं। माया इसी निरंजन की शक्ति है। ब्रह्माण्ड में जो माया है, पिण्ड में वही कुण्डलिनी है। कुण्डलिनी का ही नाम माया है, आद्याशक्ति है, नागिन है, ठगिनिया है, और भी कई नाम हैं। इसी नागिन का फुफकार प्रणव है। इसी तरह ब्रह्माण्ड में जो वस्तु निरजन है, वही पिण्ड में मन है। इसी को 'नाग' कहते हैं। इसी 'नाग' और 'नागिन' ने मिलकर यह सारा प्रपंच खड़ा किया है। इसी नागिन की जहरीली फुफकार जो प्रणव है उसकी उपासना में दुनिया भटक रही है। इन्हे जो मार सकता है वही विजयी होता है (कबीर मन्सूर, पृ. 625)।

जैसा कि ऊपर कहा गया है, यह कबीर-पन्थ का नया अध्याय है, क्योंकि कबीरदास के पदों में ओंकार या प्रणव की महिमा खूब गायी गयी है। ज्ञान-चौतीसा के आरम्भ में ही जो यह बताया गया ² है कि ओंकार का जप तो सभी करते हैं, पर उसका मर्म विरला ही कोई जानता है, उसका सीधा-सादा अर्थ यही है कि लोग बिना समझे-बूझे, ऊपरी मन से या दिखावे के लिए इसका जाप करते हैं। पर इस पद के साम्प्रदायिक व्याख्याकार 'मर्म' शब्द का दूसरा ही अर्थ कर लेते हैं। 'मर्म' का वास्तविक अर्थ महिमा नहीं, बल्कि वास्तविक 'जहरीलापन' है! टीकाकार क्या नहीं कर सकते?

कबीरदास ने माया के सम्बन्ध में जो कुछ कहा है, वह वस्तुतः वेदान्त द्वारा निर्धारित अर्थ में ही। खूब सम्भव है कि कबीरदास ने भक्ति-सिद्धान्त के साथ ही माया सम्बन्धी उपदेश भी रामानन्दाचार्य से ही पाया था, इसीलिए वे बराबर भक्त को माया-जाल से अतीत समझते हैं। यहाँ इतना और कह रखा जाय कि कबीरदास के 'निर्गुण ब्रह्म' में 'गुण' का अर्थ सत्त्व, रज आदि गुण हैं, इसलिए 'निर्गुण ब्रह्म' का अर्थ वे निराकार निस्सीम आदि समझते हैं, निर्विषय नहीं।

ऊपर की चर्चा पर से यदि किसी नतीजे तक पहुँचा जा सकता है तो वह यही

1 क. प्र., पद 270

2 वो ओंकार आदि जो जानें। निर्विक्रं भेटै ताहि सो मानें ॥

वो ओंकार कहे सब कोई। अग्नि बहू लखा सो बिरल होई ॥—'बीबर', ज्ञानचौवीसा-1

है कि (1) आचार्य रामानन्द ने अपने शिष्यों को किसी वेदान्तिकवाद का बन्धन नहीं लगाया था। वे स्वयं यद्यपि विशिष्टाद्वैतवादी थे, पर अद्वैतवादी भक्तिग्रन्थों को बड़े सम्मान की दृष्टि से देखते थे। उनके लिए भक्ति ही बड़ी चीज थी, फिर चाहे वह निर्गुण की हो या सगुण की, द्वैत-भाव से हो या अद्वैत-भाव से। (2) उनकी उपदिष्ट भक्ति भिन्न-भिन्न रुचि, विद्या और संस्कारवाले शिष्यों में नाना रूप में प्रकट हुई, और (3) कवीरदास के पदों से, जैसा कि हम देखेंगे, एकेश्वरवाद, विशिष्टाद्वैतवाद, अद्वैतवाद, द्वैताद्वैतविलक्षणवाद आदि कई परस्परविरोधी मतों के समर्थन हो सकते हैं पर इस विरोध का कारण कवीरदास के विचारों की अस्थिरता नहीं है बल्कि यह है कि वे भगवान् को अनुभवकगम्य और निखिलातीत तथा समस्त ऐश्वर्यों और विभूतियों का आधार समझते थे। इसलिए लौकिक दृष्टि से जो बातें परस्परविरोधी दीखती हैं, अलौकिक भगवत्स्वरूप में सब घट जाती हैं। यह बात भक्ति की दुनिया में नयी नहीं है। भक्त लोग एक ही साथ भगवान् के लिए कई परस्परविरोधी विशेषणों का व्यवहार करते हैं। 'लघुभागवत' (पृ 317) में बताया गया है कि प्राकृत विशेषणों से भगवान् के अचिन्त्य रूप का बोध दुष्कर है। यही कारण है कि उनमें ऐसे अनेक विशेषणों का प्रयोग किया जाता है जो लौकिक दृष्टि से परस्परविरोधी जँवते हैं। इस अन्तिम बात की विवेचना करने का अवसर हम आगे के अध्याय में भी पायेंगे।

निर्गुण राम

कई बार कवीरदास के आलोचकों ने आश्चर्य प्रकट किया है कि उन्होंने निर्गुण राम की उपासना कैसे बतायी। वेदान्त-ग्रन्थों में ब्रह्मज्ञान के कई प्रकार के अधिकारी बताये गये हैं। उत्तम अधिकारी ब्रह्म के चैतन्यमय स्वरूप की उपलब्धि करके जीते-ही-जीते मुक्त हो जाता है, अर्थात् ज्ञान प्राप्त होने के बाद यद्यपि उसका शरीर कुछ दिनों तक आहार, निद्रा आदि विकारों का वशवर्ती रहता है पर वस्तुतः उसका आत्मा छुटकारा पा गया होता है। जिस प्रकार कुम्हार का चक्का डण्डे के घूर्णन-वेग के हटा लेने पर भी पुराने वेग के कारण कुछ और देर तक घूमता है उसी प्रकार उसका आत्मा मुक्त हो गया होता है। "जाग्रत, स्वप्न और सुषुप्ति इन तीन अवस्था-रूप जो माया है वही त्रैलोक्य का कारण है। जो कुछ दिख रहा है, वह सभी इस माया के कारण। किन्तु, परब्रह्म के दर्शन के बाद माया की मरीचिका जाती

रहती है और जगत् असत्य भासने लगता है। सकल-वस्तु-स्वरूप वह परब्रह्म नाम रूप और क्रिया से रहित है। किन्तु जो इस जगत् की माया के बल से सृष्टि करता है वह ईश्वर है। वही ईश्वर गव-कुछ में प्रविष्ट हो रहा है" ('आत्मज्ञान' 4-5)। उत्तम अधिकारी इस तत्त्व को धर्म-धर्म-नियम-संयमादि के अभ्यास के द्वारा आयत्त कर लेता है (पृष्ठ 9-20), परन्तु बुद्धि की अत्यन्त मन्दता के कारण या साधनों के अभाववश जो व्यक्ति उत्तम अधिकारी नहीं हो सकता, वह क्या करे? क्या वह सगुण की ही उपासना करे और 'परं निर्गुण ब्रह्म' की आशा छोड़ दे? पंचदशी में विद्यारण्य स्वामी ने उत्तर में कहा है कि नहीं, वह निर्गुण तत्त्व की उपासना करे। यदि कहो कि जो वाणी और मन के गोचर है ही नहीं उसकी उपासना कैसे हो सकती है, तो उल्टे तुम्हो से प्रश्न किया जा सकता है कि जो वस्तु वाणी और मन के परे है, अर्थात् जिस तक न तो वाणी पहुँच पाती है और न मन, उसका अनुभव भी तो सम्भव नहीं है, उसका जान लेना भी तो सम्भव नहीं दीखता। फिर यदि यह सम्भव है तो उपासना क्यों सम्भव नहीं है? विद्यारण्य स्वामी के कथन में ही कबीर के आलोचकों का उत्तर पाया जा सकता है, क्योंकि उन्होंने अत्यन्त स्पष्ट भाषा में कहा है कि निर्गुण ब्रह्मतत्त्व की उपासना असम्भव नहीं है (9, 55)।

कुछ साम्प्रदायिक पण्डितों की ओर से इस प्रकार के 'रहस्योद्घाटन' का दावा किया गया है कि सन्त-मत के प्रवर्तक आदिगुरु कबीर साहब के विचार हैं कि जो मन्दाधिकारी सत्यबुद्धि के अभाव में आत्म-विचार नहीं कर सकता, वह निर्गुण ब्रह्मोपासना भी नहीं कर सकता, क्योंकि महाकाव्यजन्य परोक्षज्ञान से होनेवाली ब्रह्मोपासना मन की कल्पना है। इस कारण उससे हृदय के विकार अहंकारादि की निवृत्ति नहीं हो सकती, प्रत्युत महा अहंकार की उत्पत्ति होती है जो कि वासना-वाले मन्दाधिकारियों को हानि पहुँचा सकती है। जो हृदय वासना-पक्षित है, उसमें ब्रह्मदेव की प्रतिष्ठा किस प्रकार हो सकती है? अतः विकारों को दूर करने के लिए भी विषयानित्यता और परिणाम-विरसता (अर्थात् विषय अनित्य है और परिणाम में विरस है) इत्यादिक विचार ही उपयुक्त हैं। कामनादिक विकारवाले पुरुष पूर्वोक्त विचार के बिना ब्रह्मोपासना से आत्मसाक्षात्कार नहीं कर सकते, अतः विकार-निवृत्ति के लिए विचार करने की अनुमति सद्गुरु ने इस प्रकार दी है:

कर विचार जिहि सब दुख जाई । परिहरि भूछा केर सगाई ॥

1. अत्यन्तबुद्धिमान्वादा सामप्रथा वाप्यमभवात् ।

यो विचार न लभते ब्रह्म बोधोऽस्मीन् शोचिष्यम् ॥

निर्गुण ब्रह्मतत्त्वस्य न ह्यपस्तेरसंभवः ।

सगुण ब्रह्मजीवात् प्रत्ययावृत्तिसंभवात् ॥

अवाङ्मनसगम्यं तन्नोपास्यामिति चेत्तदा ।

अवाङ्मनसगम्यस्य वेदनं न च संभवेत् ॥

वागाद्यगोचराकारमित्येवं यदि वेत्स्यमी ।

वागाद्यगोचराकारमित्युपासीनो नो कुतः ॥—पृष्ठ. 9, 54-57

और

भव अनि गरुआ दुग-करि भारी । कद जिय जतन जो देखु विचारी ॥
तथा
गरा-गोट जिन्ह नहि परसाया । चहत लाभ तिन्ह मूल गँवाया ॥
इत्यादि ।

वस्तुन यम-नियमादि अनुष्ठापूर्वक किये जानेवाले संसारानित्यादि विचार से
मन्व-शुद्धि हो जाने पर ब्रह्मोपासना की आवश्यकता नहीं रहती ।
इस प्रसंग में विचारण्य स्वामी के इस मंत्र पर शंका प्रकट की गयी है :

यावच्चिन्त्यस्वरूपत्वाभिमानः स्वस्य जायते ।
तावच्चिन्त्य परवान्च तथैवामृति धारयेत् । — पंच. 9-78

इस देश में विचारण्य स्वामी के भक्तों और समर्थकों की कमी नहीं है। वे
विद्वान् और समर्थ भी हैं। निश्चय ही वे इस शंका का जवाब दे लेंगे। हमें यहाँ उस
उल्लेख में पढ़ने की कोई जरूरत नहीं है। पर कबीरदास के नाम पर प्रचलित पदों
और साधियों का सीया-सादा अर्थ करने पर हम इस नतीजे पर पहुँचते हैं कि
निस्मन्देह कबीरदास ने आत्म-विचार को बहुमान दिया है, पर जो लोग उसके
अधिकारी नहीं हैं उनके लिए 'निर्गुण राम' के जपने का उपदेश भी दिया है। निर्गुण
राम के जप का अर्थ वही है जो महावाक्यों के चिन्तन का अर्थ है। नाम-जप का
महावाक्य-चिन्तन से इनका अन्तर जरूर है कि नाम-जप करनेवाला जहाँ विचार से
विलकुल दूर रह सकता है, वहाँ महावाक्यों का मनन करनेवाला किसी-न-किसी
कोटि के विचार में लगा ही रहेगा। महावाक्यों का मनन करनेवाला किसी-न-किसी
होने का मतलब ही यह है कि अपने को ब्रह्म समझते रहने का अभ्यास करना।
हमने पहले ही लक्ष्य किया है कि कबीरदास 'भाई' सम्बोधन के द्वारा साधारण
सांसारिक जीवों को सम्बोधन करते हैं और उसे अपना व्यक्तिगत उपदेश देते हैं—
है भाई, निर्गुण राम का जप करो। अव्यक्ति की गति लखना सहज नहीं है
(तुल.—अवाङ्मानसगम्यस्य वेदनं न च समवेत्—पंच. 9-56)। वेद और पुराण,
स्मृति और व्याकरण, शेष, गरुड़ और कमला भी जिसे नहीं जान सके (उसे जानने
की चेष्टा करना साहस का कार्य है) सो, कबीरदास की सलाह है कि हरि की छ.या

1. विचार., पृ. 21-23

2. उपनिषदों में 'मैं ही ब्रह्म हूँ' (बृह. 4-10), 'बड़ तू हा है' (छान्दोग्य, 6-7-8) आदि महा-
वाक्यों से ब्रह्म के साथ जीव की अभिन्नता बतायी गयी। यह अभिन्नता जानने की चीज
है। ज्ञान से ही वह प्राप्त होती है। पर जो व्यक्ति इस ज्ञान की प्राप्ति नहीं कर सका है
उसके लिए यह विधान किया गया है कि वह तब तक इस महावाक्यों का मनन करता हुआ
अपने को ब्रह्म से अभिन्न समझने का प्रयत्न करता रहे जब तक कि उसे अपने में ब्रह्मत्व का
अभिमान (—मानना) न हो जाय। उस उद्धरण में इसी विचार का विशेष किया गया है।

पकड़ो—उन्हीं की शरण में जाओ ।¹ अरे ओ पगले, भूला-भूला क्यों फिर रहा है ? कामनाओं का त्याग कर, हरि का नाम जप, वही अभयपद का दाता है, कबीर कीरी की यह बात गँठ बाँध ले ।² इस राम के साथ विषयों का कुछ अग्नि-तृण का-सा सम्बन्ध है । यह कहना कि पहले वामनाएँ हट जायें तभी राम आयेंगे, तो 'वामना-पंकज हृदय में ब्रह्मादेव की प्रतिष्ठा' सम्भव नहीं है, विषयों को राम से जबरदस्त समझने के समान है । कम-से-कम कबीरदास वासना को राम की अपेक्षा जबरदस्त मानने को तैयार नहीं थे । एक बार उनके राम—उनके निर्गुण ब्रह्म जिसके हृदय में आ जाते हैं, वह अनायास ही भक्ति-बुद्धि पा जाता है । लालच और विषय-रस में आपादमस्तक डूबे हुए व्यक्तियों से वे सलकारते हुए कहते हैं कि 'भाई, तरे वही जिन्होंने राम-रस का आस्वादन किया । बकबादी तो डूब मरे, क्योंकि उन्होंने राम को कभी याद ही नहीं किया ।³ ए मेरे मन, तू अविनाशी हरि का भजन कर । उन्हें छोड़कर और कहो न जा । अगर तू विषय-रूप दीप के पास फिर रहा है तो निश्चय मान कि तू पतिगा होकर जल जामगा । जिस प्रकार भ्रमरी के ध्यान में मगन कीट खुद भी भ्रमरी बन जाता है, उसी प्रकार तू राम-नाम में ऐसी ली सगा कि स्वयं राममय हो जा (तुल.—पद्यो 9 । 78) । देख भाई, यह ससार बड़ा गुरु-गम्भीर है, इस ससार-सागर में चारों ओर विकार की लहरें तरंगायित हो रही हैं, तुझे आर-पार कुछ भी नहीं सूझता । अरे ओ मेरे मनसारांम, इच्छा के इस अपार भवसागर के लिए एकमात्र नैया राम है । बाबा, उसी की शरण जा, फिर देन यह महान् ससार-समुद्र बछड़े के खुर के समान छोटा हो जाता है कि नहीं ।'⁴

- 1 निर्गुण राम जगह रे भाई । अविनाश की गति सखी न जाई ॥
चारि बेश जाके सुमन पुराना । नो व्याकरण मरम न जाना ॥
सेतना जाके गहव गमाना । बरन-कैबला कैबला नहि जाना ॥
कहै कबीर जाई भेद नाही । निज जन चैठे हरि की छोही ॥—क. प्र., पद 49
- 2 परिहरि काम रान कहि मोरे सुनि निख बन्धू मोरी ।
हरिको नाव कर्मपददाता बहै कबीर कीरी ॥—क. प्र., पद 346
- 3 रमना राम गुन रमि रम पीजै । गुन अतीन निरपोषिग मोरै ॥
निरगुन ब्रह्म कबो रे भाई । जा सुमिरत मुधि-बुधि-गनि पाई ॥
निप सजि राम न जासि अभागे । का बूढ़े सान्ध के गागे ॥
ते सब निरे रामरसस्वादी । कहै कबीर बूढ़े बहदास ॥—क. प्र., पद 373
- 4 अब कहु राम नाम अविनाशी । हरि तजि निराग बन्धु न जानै ॥
जहाँ जाहु तहाँ होहु पतगा । अब जनि बन्धु मर्मज्ञ निग संजानै ॥
राम-नाम ली लाय सुलीला । भ्रमा कीज बन्धु न न दानै ॥
भव अति गहवा दुख करि भाई । किरि सिय गहव बूढ़े निग संजानै ॥
मन की बात है बहरि विनाग । मुक्ति नैरे बूढ़े न न दानै ॥
साखी-इच्छा के भव-नाएँ, ब्रह्म-गुन न जानै,
कहे कबीर हरि-गुन बहू, भ्रम-बन्धु न जानै ॥—क. प्र., पद 20

राम के इस परम प्रसाद और अनुग्रह की याद दिलानेवाले पद में क्या यहाँ कहा गया है कि वासना-पकित हृदयवाला मन्दाधिकारी, जिसे विशाल भव-समुद्र में आर-पार कुछ भी नहीं दिखायी दे रहा, जो चारों ओर तरंगामित विषय-बीच को देखकर हतबुद्धि हो रहा है, निर्गुण उपासना का पात्र नहीं है? बल्कि उल्टे इस पद में क्या यह नहीं बताया गया कि अज्ञानपूर्वक ध्यान करने से भी आदमी परमपद पा लेता है? आखिर कीट-भ्रमरी का प्रसिद्ध उदाहरण इसी बात को बताने के लिए ही तो प्रयुक्त होता है। फिर यह क्या आश्चर्य का विषय नहीं है कि इस पद को उपासना के प्रत्याख्यान में प्रमाणस्वरूप पेश किया गया है? कबीरदास ने राम-नाम की अपरम्पार महिमा-वर्णन के प्रसंग में द्विघारहित भाषा में कहा है कि गणिका और अजामिल जैसे अज्ञानी पापी भी पार हो गये।¹

परन्तु यह राम या हरि कौन है? परब्रह्म, अपरब्रह्म, ईश्वर या और कुछ? इसमें तो कोई सन्देह नहीं कि हरि, गोविन्द, राम, वैशव, माधव आदि पौराणिक नामों को कबीरदास वचिच्छिन्ना कदाचित् ही सगुण अवतार के अर्थ में व्यवहार करते हैं। एकदम नहीं करते, ऐसा नहीं कहा जा सकता। पर जब वे अपने परम उपास्य को इन नामों से पुकारते हैं तो सगुण अवतारों से उनका मतलब नहीं होता। उनका 'अल्लाह' अलख निरंजन देव है जो सेवा से परे है; उनका 'विष्णु' वह है जो संसार-रूप में विस्तृत है, उनका 'कृष्ण' वह है जिसने संसार का निर्माण किया है; उनका 'गोविन्द' वह है जिसने ब्रह्माण्ड को धारण किया है; उनका 'राम' वह है जो सनातन तत्त्व है, उनका 'खुदा' वह है जो दस दरवाजों को खोल देता है, 'रब' वह है जो चौदासी लाख योनियों का परवरदिगार है; 'करीम' वह है जो इतना सब कर रहा है, 'गोरख' वह है जो ज्ञान से गम्य है; 'महादेव' वह है जो मन को जानता है; 'सिद्ध' वह है जो इस चराचर दृश्यमान जगत् का साधक है; 'नाथ' वह है जो त्रिमुक्त का एकमात्र यति या योगी है—जगत् के जितने साधक हैं, सिद्ध हैं, वैगम्बर हैं, वे इस एक की ही पूजा करते हैं। अनन्त है इसके नाम, अपरम्पार उसका स्वरूप। वही कबीरदास का भगवान् है (क. ग्रं., पद 327)। यह राम निरंजन है, उसका रूप नहीं, रेखा नहीं, वह समुद्र भी नहीं, पर्वत भी नहीं, घरती भी नहीं, आकाश भी नहीं, सूर्य भी नहीं, चन्द्र भी नहीं, पानी भी नहीं, पवन भी नहीं, समस्त दृश्यमान पदार्थों से विलक्षण, सबसे ग्यारा (क. ग्रं., पद 299), वह समस्त वेदों से अतीत, भेदों से अतीत, पाप और पुण्य से परे, ज्ञान और ध्यान का अविषय, स्थूल और सूक्ष्म से विवर्जित, भेज और भीष के अगम्य, डिम्भ और रूप से अतीत—अनुपम त्रैलोक्यविलक्षण परम तत्त्व है (क. ग्रं., पद 220)।

जैसा कि शुरु में ही कहा गया है, कबीरदास उत्तम अधिकारी के लिए इस 'अवाङ्मानसगोचर' परब्रह्म की उपासना को बहुत महत्त्व नहीं देते। परन्तु वे इस

1. श्रामय-यज-गतिना पतिन करम कीन्ही।
तेऊ उतरि पार गये राम-नाम लीन्ही ॥—न. ग्रं., पद 320

बात में खूब सावधान है, वे बार-बार याद दिला देते हैं कि यह जो उपासना बताया जा रही है वह सगुण अवतार की नहीं है बरन् 'निर्गुण राम' की है। इस प्रसंग में कुछ बृद्ध पण्डितों के विचारों की जानकारी आवश्यक है। उनके विचारों का सारांश यह है कि "निर्गुण और सगुण के विषय में जो विचार-परम्परा पुराणवादियों और वेदान्तवादियों की देखी जाती है, पद-पद पर वे (कबीरदास) उसी का अनुसरण करते दृष्टिगत होते हैं। कोई पुराण ऐसा नहीं है जिसमें परमात्मा का वर्णन इसी रूप में किया गया हो। पुराणों का सगुणवाद जैसा प्रवल है वैसा ही निर्गुणवाद भी। वे भी वेदान्त के भावों से प्रभावित हैं और वैष्णव पुराणों में उनका बड़ा ही हृदयग्राही विवेचन है। परन्तु वे जानते हैं कि निर्गुणवाद के तत्त्वों को समझना कतिपय तत्त्वज्ञों का ही काम है, इसलिए, उनमें सगुणवाद का ही विस्तार है, क्योंकि वह बोध-सुलभ है। बिना उपासना किये उपासक सिद्धि नहीं पाता। उपासना-सोपान पर चढ़कर ही साधक उस प्रभु के सामीप्य लाभ का अधिकारी बना है जो ज्ञान-गिरा-गोतीत है। उपासना के लिए उपास्य की प्रयोजनीयता अविदित नहीं। यदि उपास्य अचिन्तनीय अव्यक्त है अथवा ज्ञान का विषय नहीं, तो उसमें भावों का आरोप नहीं हो सकता। ऐसी अवस्था में भक्ति किसकी होगी? प्रेम किससे किया जायेगा? और किनके गुणों का मनन-चिन्तन करके मनुष्य अपनी आत्मा को उन्नत बना सकेगा? इन्हीं बातों पर दृष्टि रखकर परमात्मा के सगुण रूप की कल्पना है। जो यह समझता है कि बिना सगुणोपासना किये हम परमात्मा के निर्गुण-स्वरूप का ज्ञान प्राप्त कर लेंगे वह उसी जिज्ञासु के समान है जो विश्व-नियन्ता का तो परिचय प्राप्त करना चाहता है, किन्तु यही नहीं जानता कि विश्व क्या है। पुराण सगुण-पथ का पथिक बनाकर निर्गुण प्राप्ति कराते हैं, किन्तु बड़ी बुद्धिमत्ता और विवेक के साथ। यही कारण है कि मुख से निर्गुणवाद का गीत गाने-वाले भी अन्त में पुराण-शैली की परिधि के अन्तर्गत हो जाते हैं। चाहे कबीर साहब हों अथवा पन्द्रहवीं सदी के दूसरे निर्गुणवादी, उन सबके मार्गदर्शक गुप्त रूप से पुराण ही हैं।"

विचारणीय यह है: कबीरदास के उन पदों का जिनमें उन्होंने बारम्बार 'दशरथ सुत तिहुँ लोक बखाना। राम नाम कर मरम है जाना।'—जैसी बातें कहकर पुराणप्रतिपादित सगुण ब्रह्म का प्रत्याख्यान करना चाहा है। क्या ऐसा अर्थ भी लगाया जा सकता है कि मुँह से विरोध करते रहने पर भी कबीरदास असल में पुराण-विरोधी नहीं थे? तुलसीदासजी ने ऐसा नहीं समझा था। राम-चरित-मानस में 'दशरथ-सुत' वाली उक्ति उद्धृत करके ही उन्होंने उगका गीधी भाषा में प्रत्याख्यान किया है। उनके मत से इस प्रकार कथन करनेवाले वेद और पुराण-प्रतिपादित सद्धर्म के जाननेवाले नहीं थे। बालकृष्ण में पार्वती ने शिव से पूछा :

राम सो अवध-नृपति-सुत सोई । की अज अगुण अलख गति कोई ॥
जो नृप तनय तो ब्रह्म किमि, नारिविरह मति भोरि ।
देति चरित महिमा सुनत, भ्रमति बुद्धि अति मोरि ॥ 108 ॥
इसके उत्तर में गोस्वामी तुलसीदासजी ने शिवजी के मुख से जो उत्तर दिल्-
वाया है, वह ध्यान से सुनने लायक है :

एक बात नहि मोहि सुहानी । जदपि मोहबस कहेहु भवानी ॥
तुम्ह जो कहा राम कोउ आना । जेहि श्रुति गाव घरहि मुनि ध्याना ॥
कहहि-सुनहि अस अधम नर, ग्रसे जे मोह पिप्साच ।
पापंडी हरिपद-बिमुख, जानहि भूठ न सांच ॥ 114 ॥
अग्य अकोविद अंध अभागी । काई विषय मुकुर-मन लागी ॥
लंपट कपटी कुटिल विसेखी । सपनेहु संत-सभा नहि देखी ॥
कहहि ते वेद-असम्मत बानी । जिन्हके सूझ लामु नहि हानी ॥
मुकुर मलिन अरु नयनबिहीना । रामरूप देखहि किमि दीना ॥
जिन्हके अगुन न सगुन विवेका । जल्पाहि कल्पित वचन अनेका ॥
हरिमाया बस जगत भ्रमाही । तिन्हहि कहत कछु अपटित नाही ॥
बातुल भूत-विवस मतबारे । ते नहि बोलहि वचन बिचारे ॥
जिन्ह कृत महामोह-मद पाना । तिन्ह कर कहा करिअ नहि काना ॥
अस निज हृदय बिचारि, तजि संसय भुजु रामपद ।
मुनु गिरिराज कुमारि, भ्रमतम-रविकर वचन मन ॥ 115 ॥

× × ×
राम सच्चिदानन्द दिनेसा । नहि तहें मोहनिसा लखेसा ॥
सहज-प्रकास-रूप भगवाना । नहि तहें पुनि विग्यान बिहाना ॥
हरख-विपाद ज्ञान-अज्ञाना । जीव-धर्म अहमिति-अभिमाना ॥
राम ब्रह्म-व्यापक जग जाना । परमानंद परेस पुराना ॥
पुरुष प्रसिद्ध प्रकास-निधि, प्रकट परापरनाथ ॥
रघुकुल-मनि मम स्वामि सोइ, कहि शिव नायेउ माय ॥

× × ×
एहि विधि जग हरि-आश्रित रहई । जदपि असत्य देत दुख अहई ॥
जौ सपनें सिर काटै कोई । विनु जागें दुख द्वारि न होई ॥
जामु कृपा अस भ्रम मिटि जाई । गिरिजा सोइ कृपालु रघुराई ॥
आदि-अन्त कोउ जामु न पावा । कर विनु करम करइ विधि नावा ॥
विनु पद चलइ मुनइ विनु काना । कर विनु करम करइ विधि नावा ॥
आननरहित सकल-रस-भोगी । विन बानी वक्ता बड़ जोगी ॥
तन विनु परस नयन विनु देखा । ग्रहइ ध्यान विनु वास असेखा ॥
अस साथ भांति अलौकिक करनी । महिमा जामु जाइ नहि बरनी ॥

जेहि इमि गावहि वेद सुष, जाहि घरहि मुनि ध्यान ।
सोइ दसरथ-सुत भगतहित, कोसलपति भगवान ॥११८॥

इस उद्धरण के मोटे टाइप के शब्दों पर ध्यान देकर देखा जाय तो कोई सन्देह नहीं रह जाता कि तुलसीदास के मन में 'दशरथ सुत तिहुँ-लोक-वलाना, राम-नाम कर मरम है आना' वाली कबीर-पत्नियों की उक्ति ही थी। बार-बार 'दशरथ-सुत', 'नृपसुत', 'नृपतनय', 'कोउ आना' आदि पद अचानक नहीं आ गये हैं, तुलसीदासजी इस मत को श्रुतिसम्मत या पुराणमार्गी नहीं मानते थे। इतना ही नहीं, वे इसे अज्ञानजन्य पाखण्ड ही समझते रहे। यह दूसरी बात है कि उनका समझना ठीक था या नहीं, प्रकृत प्रसंग यह है कि गोस्वामीजी ने द्विधाहीन और सकोचहीन भाषा में इस प्रकार के विचारों को वेद-पुराण-वाह्य माना है। इस प्रकार कबीरदास के मत को वेद-पुराण-सम्मत न तो गोस्वामीजी जैसे विरोधियों ने माना है और न उनके पक्के अनुयायी शिष्यों ने। एक के मत से यह प्रवल पाखण्ड था और दूसरे के मत से स्वयं वेद-पुराण ही पाखण्ड थे। इन उभय कोटियों में चाहे जो भी असमानता हो, इस बात में कोई सन्देह नहीं कि दोनों ही यह स्वीकार करते हैं कि वेद-पुराण में वही नहीं है जो कबीरदास ने कहा है। फिर जो लोग कबीरदास को एकदम उपनिषद् का सोलह आना अनुयायी समझते हैं और घोषणा करते हैं कि "यद्यपि कबीरदास ने गुप्त का साक्षात् साधन निर्विशेष आत्म-तत्त्वज्ञान को ही माना है तथापि परम्परा-भुक्ति के साधन सात्त्विक पूजा तथा अवतारोपासना, योग-जप-तप-संयम-तीर्थ-व्रत-दानादिकों की व्यर्थता उन्होंने कही नहीं ली, किन्तु धर्मध्वजी पाखण्डियों के द्वारा की हुई उनकी दुरुपयोगिता का ही लण्डन किया है," वे लोग क्या कहना चाहते हैं, वे ही जानें। कबीरदास ने तो जोरदार भाषा में और साफ-साफ आचार-मात्र का प्रत्याख्यान किया है, फिर चाहे वह परम्परासमर्थ हो या व्यक्तिविशेष के उर्वर मस्तिष्क से उद्भावित।

कबीरदास के राम पुराण-प्रतिपादित अवतार नहीं थे, यह निश्चित है। वे न तो दशरथ के घर उत्तरे थे और न लंका के राजा का नाश करनेवाले हुए; न तो देवकी की कोख से पैदा हुए थे और न यशोदा ने उन्हें गोद खेलाया था; न तो वे ग्वालों के सग घूमा करते थे और न उन्होंने गोवर्धन पर्वत को धारण ही किया था; न तो उन्होंने वामन होकर बलि को छला था और न वेदोद्धार के लिए वराहरूप धारण करके धरती को अपने दाँतों पर ही उठाया था; न वे गण्डक के शालिग्राम हैं, न वराह, मत्स्य, कच्छप आदि वेपघारी विष्णु के अवतार; न हाँ वे नरनारायण के रूप में बदरिका आश्रम में ध्यान लगाने बैठे थे और न गरमपुराण होकर क्षत्रियों का ध्वंस करने गये थे; और न तो उन्होंने दारिका में शरीर छोड़ा था और न वे जगन्नाथ-धाम में बुद्ध-रूप में ही अवतरित हुए। कबीरदास ने बहुत विचार करके कहा है कि ये सब ऊपरी व्यवहार हैं। श्री गंगा में ध्याय हो रहा

है वह राम इनकी अपेक्षा कहीं अधिक अगम अपार है।¹ उसको दूर खोजने को जरूरत नहीं, वह सारे शरीर में भरपूर हो रहा है; लोहू झूठ है, चाम झूठ है, सब है वह राम जो इस सारे शरीर में रम रहा है।²

यह कहना कि “कबीरदास कभी तो अद्वैतवाद की ओर झुकते दिवायी देते हैं और कभी एकेश्वरवाद की ओर, कभी वे पौराणिक सगुणभाव से भगवान् को पुकारते हैं और कभी निर्गुणभाव से; असल में उनका कोई स्थिर तात्त्विक मिष्ठान्त नहीं था,” केवल अश्रद्धाप्रसूत है। ऐसी बातें वही लोग कहते हैं जो शुरू में ही मान बैठते हैं कि कबीरदास एक अशिक्षित जुलाहे थे और उल्टी-सीधी अठपट्टी बानियों से साधारण जनता पर ‘प्रभाव’ जमाना चाहते थे।³ ऐसे कथनों का उत्तर देना बेकार है। बिना श्रद्धा-भक्ति लिये जिन किसी भक्त के कथनों को क्यों न पढ़ा जाय, इस प्रकार के निष्कर्ष निकाल लिये जा सकते हैं। वस्तुतः कबीरदास का एकेश्वरवाद उस प्रकार का था ही नहीं जैसा मुसलमानी धर्म में स्वीकृत बताया जाता है। इस मत के अनुसार ईश्वर समस्त जगत और जीवों से भिन्न और परम समर्थ है। कबीरदास ने स्पष्ट शब्दों में लोगों को सावधान किया है कि वह ब्रह्म व्यापक है, सबमें एक भाव से व्याप्त है; पण्डित हो या योगी, राजा हो या ब्राह्मण, बूढ़ हो या रोगी, वह सबमें आप रम रहा है और उसमें सब रम रहे हैं। यह जो नाना भाँति का प्रपञ्च दिखायी दे रहा है, अनेक घट और अनेक भाण्ड दिख रहे हैं, सब-कुछ उसी का रूप है।⁴ सारा खलक ही खालिक है और खालिक ही खलक

1. ना माहित्र के लागीं लाया । दुख-मुख भेटि जो रह्यो अनाया ।
ना दशरथपरि भीतरि आका । ना सखा का राव मताका ।
देवै कय न भीतरि आका । ना जयवै से गोद खेलाका ।
ना वो गानन के संग फिरिया । गोबरधन ले ना कर धरिया ।
बाधन होय नही बलि छनिया । घरनी वेद तेन ऊपरिया ।
गटक मातियगम न कोना । मरुछ कचछ हँ जलहि न बोला ।
बडी बँडा ध्यान नहि लाया । परमराम है खत्री न गलाया ।
दोगमनी गगेर न छाहा । जगन्नाथ ले प्यड न गाहा ।
बहै सबीर विचार करि, ये ऊले व्यवहार ।

माहीर्थे जे अगम है, सो बरनि रह्या सगार ।—क. घ., पृ. 242-43

2. बहै कबीर विचारि करि, जिनि कोई सोई दूरि ।
ध्यान धरी मन मुद करि, राम रह्या भरपूरि ॥
बहै कबीर विचार करि, मूछा सोही चाम ।
जा या देखि रह्यि है, सो है रमिना राम ॥—क. घ., पृ. 243

3. जबै ध्यान नत विचार ।

तब निरबैर मन मरहिगर्भ नाम कोष रहि नारा ।
ध्यान ब्रह्म मयनिर्गै मरै, सो पडि को जोगी ।
राज-राज करारु बहिये, बचन बँद को रोगी ।

है ।¹ मैं और तू, तू और मैं, सब-कुछ वे ही है । वह आप-ही-आप सब घटों में रम रहा है (पद, 203) ।

वस्तुतः जब कबीरदास निर्गुण भगवान् का स्मरण करते हैं तो उनका उद्देश्य यह होना है कि भगवान् के गुणमय शरीर की जो कल्पना की गयी है वह रूप उन्हें मान्य नहीं है । परन्तु 'निर्गुण' से वे केवल एक निषेधात्मक भाव ग्रहण करते हैं तो बात भी नहीं है । वस्तुतः वे भगवान् की सत्त्व, रज और तमोगुणों से अतीत मानते हैं और इसी गुणातीत रूप को निर्गुण शब्द से प्रकट करते हैं । हे सन्तो, मैं धोखे की बात किससे कहूँ । गुण ही मे निर्गुण है और निर्गुण मे गुण । इस सीधे रास्ते को छोड़कर कहाँ यहता फिरा जाय ? लोग उसे अजर कहते हैं, अमर कहते हैं, पर असल बात कोई कहता ही नहीं । वस्तुतः वह अलख है, अगम्य है । निषेधात्मक विरोधण केवल धोखे है । यह तो ठीक है कि उसका कोई स्वरूप नहीं है, कोई वर्ण नहीं है, पर यह और भी अधिक ठीक है कि वह सब घट में समाया हुआ है (और इसीलिए सभी रूप उसके रूप हैं और सभी वर्ण उसके वर्ण हैं, फिर उसे अरूप या अवर्ण कैसे कहें ?) । पिण्ड और ब्रह्माण्ड की बातें कही जाती हैं, पर चाहे पिण्ड ही और चाहे ब्रह्माण्ड, सभी देश और काल में सीमित है पर उसका न तो आदि है और न अन्त । फिर उसे पिण्ड और ब्रह्माण्ड में व्याप्त कह ही दिया गया तो उसका ठीक-ठीक परिचय मिल गया ? सही बात यह है कि वह पिण्ड से भी परे है, ब्रह्माण्ड से भी परे है । कबीरदास कहते हैं कि उनका हरि इन सबसे परे है । वह अगुण और सगुण दोनों के ऊपर है, अजर और अमर दोनों के अतीत है, अरूप और अवर्ण दोनों के परे है, पिण्ड और ब्रह्माण्ड दोनों के अगम्य है । यही कबीरदास का निर्गुण राम है ।²

इतना ही नहीं, वह भाव और अभाव दोनों से परे है, अर्थात् न तो यही कहा जा सकता है कि वह भाव रूप है और न यही कहा जा सकता है कि वह अभाव रूप है, 'भावाभावविनिर्मुक्तः' है ।³ फिर उसे किसी पक्षविशेष के द्वारा भी नहीं

→ इनमें आप आप सबहिनें आप आपसुं छेते ।

नाना भौति पडे सब भौटे रूप छरे छरि मिले ।

सोवि-विचारि सर्व जग देखा, निर्गुण कोई न बतावै ।

कहै कबीर गुणी अब पंडित मिलि सीता जस गावै ।—क. प्र., पद 186

1. सोका जानि न मूलो भाई ।

छातिक खलक खलक में छातिक, सब घट रह्यो समारि ।—बही, पद 5

2. सती, धौखा काम कहिये ।

गुनमें निर्गुन, निर्गुनमें गुन, बाट छाडि क्युं कहिये ।

अजर-अमर कयै सब कोई अवख न बषणा जाई ।

नाति स्वरूप-वरण नहि जाके भटि-भटि रह्यो समारि ।

प्यड-ब्रह्माण्ड कयै सब कोई राकै आदि अर अण न होई ।

प्यड-ब्रह्माण्ड छाडि जे कहियै बहै कबीर हरि सोई ॥—क. प्र., पद 180

3. कहाँ न उरजे उरजा नहि जानै भाव अभाव धिहना ।

उदै अस्त जहाँ मति बुधि नाहो सहजिराम ल्यो लीना ॥—क. प्र., पद 179

समझाया जा सकता। न तो वह द्वैत पक्ष का विषय है, न अद्वैत पक्ष का प्रतिपाद्य असल में सयाना साधु वही है जो निष्पक्ष भाव से उसको भजता है। जैसे तिनके से तिनका बँधा होता है वैसे ही लोग एक-दूसरे से बँधे हुए हैं। जिसे आत्मदृष्टि प्राप्त है वही ठीक-ठीक देख पाता है। वह जानना एकमेक होकर जानना है, एक-मेक अर्थात् प्रेम-प्रीति से भरे मन को परम प्रीति के एकमात्र आश्रय भगवान् में लीन कर देना। इसे ठीक-ठीक कहकर नहीं समझाया जा सकता। यह पूर्ण की पूर्ण दृष्टि से पूर्ण को ही देखना है।¹ वह अद्वैतवादी की भाँति चिदात्मक ब्रह्म-सत्ता में चैतन्य का विलय नहीं है, बल्कि जैसा कि स्वयं कबीर ने ही कहा है, सर्व-भाव से एकमेक होकर राम से मिल रहना है। सहज भी ऐसा 'सहज' नहीं—परम प्रेमाश्रय भगवान् से सहज ही मिल रहना सहज है।² फिर उसे न तो भीतर कहा जा सकता है, न बाहर। कहो तो सद्गुरु सज्जन होंगे, क्योंकि सद्गुरु रूप में वह भीतर ही बँठा है और समस्त जगत् को जो हम देख रहे हैं और पहचान रहे हैं वह इसीलिए कि वह भीतर बँठा हुआ दिखा रहा है और पहचानवा रहा है, सद्गुरु को हम बाहर कैसे कहें? फिर अगर भीतर वह तो सारा ससार—समूची वाह्य रूप में दृश्यमान सृष्टि झूठी हो जाती है। असल में वह बाहर से भीतर तक ऐसा व्याप्त हो रहा है कि कहकर समझाया नहीं जा सकता। न तो वह दृष्टि का विषय है (वाह्य) और न मुष्टि का (आन्तर)। वह अलख है, अगम है, अगोचर है। उसे पुस्तक में लिखकर प्रकट नहीं किया जा सकता। उसे वही भली-भाँति जानते हैं जो पहचानते हैं। जो नहीं जानते वे कहने पर विश्वास ही नहीं करेंगे।³

1. पपा पथीके पेपणी सब जगत भुलाना।
निरपप होई हरि भजै सो साध सयाना।
ज्युं परसू पर बाँधियाँ यूँ बधे नव लोई।
जाके आत्म द्विष्टि है साचा जन है सोई।
एक एक जिनि जाणिषा तिनही सच पाया।
प्रेम-प्रीति ह्यौलीन मनते वहुनि न आया।
पूरे की पूरी द्विष्टि पूरा करि देखै।
वहै कबीर कछु नमुनि न परई, या कछु बान अलेख ॥—क. बं., पद 181
2. महनै सहनै सब गये मुन-वित्त-कामिनि-काम।
एकमेक है मिलि रह्या हाथि कबीरा राम ॥
सहज सहज सब कोई कहै, सहज न चोगहे कोइ।
जिन्ह गहनै हरिजी मिली, सहज कहीनै सोइ।—बही, पृ. 43, साखी 403
3. ऐसा लो तन ऐसा लो, मैं वेहि विधि बहो गभीरा लो।
बाहर कहो तो सतगुरु तारै भीतर बहो तो भूया लो।
वाहर-भीतर मरल निरतर गुरपरतारै दीठा लो।
दृष्टि न मुष्टि न अगम अगोचर पुनः लिखा न जाई लो।
जिन पहिचाना निन भल जाना बहै न बौ पनियाई लो ॥ इत्यादि।—गस, शब्द 23

यह पद दृश्यवत् नामक गाय-पिट के नाम पर मिलता है।

कुछ लोग उपासना तक तो मान लेते हैं, पर प्रार्थना की बात उनकी समझ में नहीं आती। स्व. कविवर रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने इस प्रसंग में जो कुछ लिखा है वह विरोध रूप से ध्यान देने योग्य है। यह कहना ही बेकार है कि वे ब्रह्म को निराकार और गुणातीत मानते थे। परन्तु किसी-किसी वैदान्तिक आचार्य की भांति उसे निष्क्रिय नहीं मानते थे। अपने एक प्रवचन के सिलसिले में उन्होंने कहा था (जिसका प्रामाणिक विवरण बाद में 'शान्ति-निकेतन' नामक प्रबन्ध-संग्रह में छपा था) कि "कुछ लोग कहते हैं कि उपासना में प्रार्थना का कोई स्थान नहीं है—उपासना केवल-मात्र ध्यान है—ईश्वर के स्वरूप को मन-ही-मन उपलब्ध करना है। यह बात मैं स्वीकार कर लेता यदि जगत् में अपनी इच्छा का कोई प्रकाशन देख पाता। हम लोहे से प्रार्थना नहीं करते, पत्थर से प्रार्थना नहीं करते—उसी के निकट अपनी प्रार्थना प्रकट करते हैं जिसमें इच्छा-वृत्ति हो। ईश्वर यदि केवल सत्य-स्वरूप होते, केवल अव्यर्थ नियमों के रूप में ही उनका प्रकाश होता तो उनके निकट प्रार्थना करने की बात हमारे मन में स्वप्न में भी नहीं आती। परन्तु कहा गया है वे 'आनन्दरूपम् अमृतम्' है, कहा गया है वे इच्छामय, प्रेममय, आनन्दमय है, इसीलिए सिर्फ 'विज्ञान' के द्वारा हम उन्हें नहीं जानते, इच्छा के द्वारा ही इच्छा-स्वरूप और आनन्द-स्वरूप को जानना पड़ता है..."

"हमारे भीतर इस इच्छा का निकेतन हृदय है। हमारा वह इच्छामय हृदय क्या शून्य में प्रतिष्ठित है? उसकी पुष्टि मिथ्या से होती है? उसका गम्य स्थान क्या व्यर्थता के बीच में है? फिर भला यह विचित्र उपसर्ग (इच्छा-हृदय) कहाँ से आया? किस उपाय से वह मुहूर्त-भर के लिए यहाँ टिका हुआ है? जगत् में क्या सिर्फ एक ही धोखा है, और वह धोखा हमारा हृदय है? कभी नहीं। हमारा यह इच्छारसमय हृदय जगद्व्यापी इच्छा-रस की नाड़ी के साथ बँधा हुआ है। वही से वह आनन्द-रस पाकर जी रहा है, न पाने से उसका प्राण निकल जाता है—वह अन्न-वस्त्र नहीं चाहता, विद्या-शक्ति नहीं चाहता, चाहता है अमृत, चाहता है प्रेम। जो कुछ चाहता है, उसे इसीलिए चाहता है कि वह वस्तु क्षुद्र-रूप से संसार में और चरम-रूप से उन (भगवान्) में वर्तमान है—नहीं तो किसी रुद्ध द्वार पर सिर पटककर मरने के लिए उसका जन्म नहीं हुआ है। हृदय अपने को जानता है, इसीलिए यह भी निश्चय रूप से जानता है कि उसकी एक परिपूर्ण कृतार्थता अन्तर में वर्तमान है। इच्छा केवल उसी की ओर है, यह बात नहीं है, दूसरी ओर भी है... दूसरी ओर भी इच्छा न होती तो वह निमेष-भर के लिए भी इधर नहीं रह सकती थी, एक कण-भर भी इधर ऐसी बची न रहती जिससे निश्वास-प्रश्वास रूप प्राण-क्रिया भी चल सकती। इसीलिए उपनिषदों ने इतना जोर देकर कहा है कि—कोह्येवान्यात् कः प्राण्यात् यदेव आकाश आनंदो न स्यात् एष ह्येवानन्दयति।—कौन शरीर की चेष्टा करता और कौन जी सकता था, यदि आकाश में वह आनन्द न होता, वे ही आनन्द के दाता हैं!

"दो इच्छाओं के बीच दूती का कार्य करती है प्रार्थना। यह प्रार्थना-दूती दो

समझाया जा सकता। न तो वह द्वैत पक्ष का विषय है, न अद्वैत पक्ष का प्रतिपाद। अगल में गायाना गाधु वही है जो निष्पक्ष भाव से उसको भजता है। जैसे तिनके से तिनका बँधा होना है वैसे ही लोग एक-दूसरे से बँधे हुए हैं। जिसे आत्मदृष्टि प्राण है वही ठीक-ठीक देख पाता है। वह जानना एकमेक होकर जानना है, ए-मेक अर्थात् प्रेम-प्रीति में भरे मन को परम प्रीति के एकमात्र आश्रय भगवान् में लीन कर देना। इसे ठीक-ठीक कहकर नहीं समझाया जा सकता। यह पूर्ण को पूर्ण दृष्टि में पूर्ण को ही देयता है।¹ वह अद्वैतवादी की भाँति चिदात्मक ब्रह्म-सत्ता में चैतन्य का विलय नहीं है, वरिष्ठ जैसा कि स्वयं कबीर ने ही कहा है, सहज-भाव से एकमेक होकर राम से मिल रहना है। सहज भी ऐसा 'सहज' नहीं—परम प्रेमाश्रय भगवान् में सहज ही मिल रहना सहज है।² फिर उसे न तो भीतर कहा जा सकता है, न बाहर। कहो तो सद्गुरु सज्जित होंगे, क्योंकि सद्गुरु रूप में वह भीतर ही बैठा है और समस्त जगत् को जो हम देख रहे हैं और पहचान रहे हैं वह इसीलिए कि वह भीतर बैठा हुआ दिखा रहा है और पहचान रहा है, सद्गुरु को हम बाहर कैसे कहें? फिर अगर भीतर नहीं तो सारा ससार—समूची बाह्य रूप में दृश्यमान सृष्टि झूठी हो जाती है। अतः मे वह बाहर से भीतर तक ऐसा व्याप्त हो रहा है कि कहकर समझाया नहीं जा सकता। न तो वह दृष्टि का विषय है (बाह्य) और न मुष्टि का (आन्तर)। वह अलख है, अगम है, अगोचर है। उसे पुस्तक में लिखकर प्रकट नहीं किया जा सकता। उसे वही भली-भाँति जानते हैं जो पहचानते हैं। जो नहीं जानते वे कहने पर विश्वास ही नहीं करेंगे।³

- 1 पपा पपीके पेपन सब जगत भुलाना ।
निरपय होई हरि भई सो साध सयाना ।
यूँ परम पर बाधियाँ यूँ बधे सब लोई ।
जाके आत्म द्रिष्टि है साचा जन है सोई ।
एक एक जिन जाणिसा तिनही सब पाया ।
प्रेम-प्रीति लज्जलीन मनते बहुरि न आया ।
पूरे की पूरी द्रिष्टि पूरा करि देखै ।
कहै कबीर कछु समझि न परई, या कछु बाल अलेख ॥—क. प्र., पद 181
- 2 सहज सहज सब गये सुत-वित-कामिणि-काम ।
एकमेक है मिलि रह्या हासि कबीरा राम ॥
सहज सहज सब कोई कहै, सहज न चीन्है कोइ ।
जिन्ह सहज हरिजी मिलै, सहज कहौं सोइ ।—बड़ी, पृ. 43, साधो 408
- 3 ऐसा लो तल ऐसा लो, मैं केहि विधि कहौं गभीरा लो ।
बाहर कहौ तो सतगुरु लार्ज भीतर कहौं तो झूठा लो ।
बाहर-भीतर सकल निरंतर गुरुपरत्ताप दीठा लो ।
दृष्टि न मुष्टि न अगम अगोचर पुस्तक लिखा न जाई लो ।
जिन पहिचाना तिन भल जाना कहै न वो पतियाई लो ॥ इत्यादि ।—रत्ना, शब्द 28

यह पद हणवत नामक गाथ-मिथ के नाम पर मिलता है ।

कुछ लोग उपासना तक तो मान लेते हैं, पर प्रार्थना की बात उनकी समझ में नहीं आती। स्व. कविवर रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने इस प्रसंग में जो कुछ लिखा है वह विशेष रूप से ध्यान देने योग्य है। यह कहना ही बेकार है कि वे ब्रह्म को निराकार और गुणातीत मानते थे। परन्तु किसी-किसी वैदान्तिक आचार्य की भाँति उसे निष्क्रिय नहीं मानते थे। अपने एक प्रवचन के सिलसिले में उन्होंने कहा था (जिसका प्रामाणिक विवरण बाद में 'शान्ति-निकेतन' नामक प्रबन्ध-संग्रह में छपा था) कि "कुछ लोग कहते हैं कि उपासना में प्रार्थना का कोई स्थान नहीं है—उपासना केवल-मात्र ध्यान है—ईश्वर के स्वरूप को मन-ही-मन उपलब्ध करना है। यह बात मैं स्वीकार कर लेता यदि जगत् में अपनी इच्छा का कोई प्रकाश न देख पाता। हम लोहे से प्रार्थना नहीं करते, पत्थर से प्रार्थना नहीं करते—उसी के निकट अपनी प्रार्थना प्रकट करते हैं जिसमें इच्छा-वृत्ति हो। ईश्वर यदि केवल सत्य-स्वरूप होते, केवल अव्यर्थ नियमों के रूप में ही उनका प्रकाश होता तो उनके निकट प्रार्थना करने की बात हमारे मन में स्वप्न में भी नहीं आती। परन्तु कहा गया है वे 'आनन्दरूपम् अमृतम्' हैं, कहा गया है वे इच्छामय, प्रेममय, आनन्दमय हैं, इसीलिए सिर्फ 'विज्ञान' के द्वारा हम उन्हें नहीं जानते, इच्छा के द्वारा ही इच्छा-स्वरूप और आनन्द-स्वरूप को जानना पड़ता है..."

"हमारे भीतर इस इच्छा का निकेतन हृदय है। हमारा वह इच्छामय हृदय क्या धूम्य में प्रतिष्ठित है? उसकी पुष्टि मिथ्या से होती है? उसका गम्य स्थान क्या व्यर्थता के बीच में है? फिर भला यह विचित्र उपसर्ग (इच्छा-हृदय) कहाँ से आया? किस उपाय से वह मुहूर्त-भर के लिए यहाँ टिका हुआ है? जगत् में क्या सिर्फ एक ही धोखा है, और वह धोखा हमारा हृदय है? कभी नहीं। हमारा यह इच्छारसमय हृदय जगद्व्यापी इच्छा-रस की नाड़ी के साथ बँधा हुआ है। वही से वह आनन्द-रस पाकर जी रहा है, न पाने से उसका प्राण निकल जाता है—वह अन्न-यस्त्र नहीं चाहता, विद्या-शक्ति नहीं चाहता, चाहता है अमृत, चाहता है प्रेम। जो कुछ चाहता है, उसे इसीलिए चाहता है कि वह वस्तु क्षुद्र-रूप से संसार में और चरम-रूप से उन (भगवान्) में वर्तमान है—नहीं तो किसी रुद्ध द्वार पर सिर पटककर मरने के लिए उसका जन्म नहीं हुआ है। हृदय अपने को जानता है, इसीलिए यह भी निश्चय रूप से जानता है कि उसकी एक परिपूर्ण कृतार्थता अन्तर में वर्तमान है। इच्छा केवल उसी की ओर है, यह बात नहीं है, दूसरी ओर भी है..." दूसरी ओर भी इच्छा न होती तो वह निमेष-भर के लिए भी इधर नहीं रह सकती थी, एक कण-भर भी इधर ऐसी बची न रहती जिससे निश्वास-प्रश्वास रूप प्राण-क्रिया भी चल सकती। इसीलिए उपनिषदों ने इतना जोर देकर कहा है कि—कोहो वान्यात् क. प्राण्यात् यदेव आकाश आनंदो न स्यात् एष ह्येवानन्दयति।—कौन शरीर की चेष्टा करता और कौन जी सकता था, यदि आकाश में वह आनन्द न होता, वे ही आनन्द के दाता हैं!

"दो इच्छाओं के बीच दूती का कार्य करती है प्रार्थना। यह प्रार्थना-दूती दो

इच्छाओं के मध्यवर्ती विच्छेद के ऊपर व्याकुल वंश में खड़ी है। इसीलिए असाधारण साहस के साथ वैष्णव भवन ने कहा है कि जगत् के विचित्र सौन्दर्य के भीतर भगवान् की वशी जो नाना सुरों में बज रही है वह सिर्फ हमारे लिए उनकी प्रार्थना है। हमारे हृदय को वे इसी अनिर्वचनीय संगीत के द्वारा पुकार रहे हैं। इसीलिए तो यह सौन्दर्य-संगीत हमारे हृदय की विरह-वेदना को जगा देता है।¹ उनको ऐसी पुकार पर भी क्या हमारे मन की प्रार्थना नहीं जायेगी? वह क्या उनके विरह की धूलि-आसान पर लोटकर रो नहीं उठेगी? असत्य अन्धकार और मृत्यु के निरानन्द निर्वासन के अभिमार की यात्रा के समय यह प्रार्थना-धूती ही क्या अपनी कम्पित दीपशिखा को लेकर हमारा रास्ता दिखाती हुई आगे-आगे नहीं चलेगी? जिनने दिन तक हमारे पास हृदय है, जिनने दिन तक प्रेमस्वरूप भगवान् अपने नाना सौन्दर्यों द्वारा इस जगत् को आनन्द-निकेतन के रूप में सजा रहे हैं, तब तक उनसे मिलन हुए बिना मनुष्य की वेदना कैसे दूर होगी? तब तक ऐसा कौन सन्देह-कठोर ज्ञानाभिमान है जो मनुष्य की प्रार्थना को अपमानित करके लौटा सके? ²

इसी त्रिगुणातीत, द्वैताद्वैतविलक्षण, भावाभावविनिर्मुक्त, अलक्ष, अगोचर, अगम्य, प्रेमपारावार भगवान् को कबीरदास ने 'निर्गुण राम' कहकर सम्बोधन किया है। वह समस्त ज्ञान तत्त्वों से भिन्न है फिर भी सर्वमय है। वह अनुभवकम्य है, केवल अनुभव से ही जाना जा सकता है। इसी भाव को³ बताने के लिए कबीरदास ने बार-बार 'गूँगे का 'गुड'⁴ कहकर उसे याद किया। वह किसी भी दार्शनिक वाद के मानदण्ड से परे है, तार्किक बहस के ऊपर है, पुस्तकी विद्या से अगम्य है, पर प्रेम से प्राप्य है, अनुभूति का विषय है, सहज भाव

1 इस भाव के साथ कबीरदास के निम्नलिखित पद की तुलना की जा सकती है :
सनिगुह ही महाराज मोरि सई रंग हारा ।
सब्द कां चोट नगी मेरे मन मे बंध गया तन सारा ॥
औपछ-मूल कछु नहि लागै क्या करै बँद विचारा ।
गुरतर-मुनीजन-नीर-औलिया कोई न पावै पारा ॥
साहेब कबीर सर्व रंग रँगिया रंग ते रंग ग्यारा ॥—शब्दा, 9

2 शान्तिनिवेतन, विश्वभारती सस्करण, 1341 वगन्ध, प्रथम खण्ड, पृ. 105-8
3 वाव अगम अगोचर, कैसा, ताते कहि समुझावो ऐसा ।
जो दीन सो तो है वो नाही, है सो कहा न जाई ॥
सैना-बैना कहि समुझावो गूँगे का गुड भाई ।
दृष्टि न दीन मुष्टि न आवै दिनमें नाहि नियारा ॥
ऐसा ग्यान क्या गुरु मेरे पडित करो विचारा ॥—पद्या., खण्ड 29

4 अविगत अन्ध-अनूपम देखा कहता कहा न जाई ।
सैन करै मन ही मन रहस्य गूँगे जानि मिजाई ॥—क. प्र., पद 156
क. प्र. कहाणी प्रेम की कछु वही न जाई ।
गूँगे की सरकरा बँटे मुकुटाई ।—क. प्र., पद 156
सैना बैना कहि समुझावो गूँगे का गुड भाई ।—पद्या., खण्ड 29, इत्यादि

से भावित है, यही कबीरदास का निर्गुण राम है। भक्त लोग इस राम को जानते हैं और राम भी भक्तों को पहचानते हैं। नैन की व्यथा वैन जानती है, वैन की वेदना श्रवण। पिण्ड का दुःख प्राण जानता है, प्राण का दुःख मरण। आस का दुःख प्यास को मालूम है, प्यास का दुःख पानी को। कबीरदास का निश्चित विश्वास है कि इसी प्रकार राम भक्त के दुःख को जानते हैं।

वाह्याचार

जिन दिनों कबीरदास का आविर्भाव हुआ था उन दिनों हिन्दुओं में पौराणिक मत ही प्रचल था। परन्तु यह साधारण गृहस्थों का धर्म था। देश में और भी नाना भाँति की साधनाएँ प्रचलित थी। कोई वेदपाठी था, तो कोई उदासी; कोई ऐसा न था जो दीन-द्वन्ता फिर रहा था, तो कोई दान-पुण्य में ही व्यस्त था; कोई मंदिरों के सेवन को ही चरम साधना मानता था, तो कोई तन्त्र-मन्त्र-औषधादि की करामात से ही सिद्ध बना फिरता था; कोई सिद्ध था, कोई तीर्थव्रती था और कोई धूम्रपान से शरीर को काला बना रहा था। सब थे, पर कोई राम-नाम में लीन नहीं था। सद्गुरु (=रामानन्द?) की कृपा से कबीरदास को यह महामन्त्र मिल गया था।^१ उस समय मुनि थे, पीर थे, दिग्गजर थे, योगी थे, जगम थे,

1. जन की पीर हो राजा राम जानै कहुँ काहि बो मानै ।
नैन का दुख वैन जानै वैन का दुख श्रवणै ॥
प्यस का दुख प्राण जानै प्राण का दुख मरणै ।
आस का दुख प्यास जानै प्यास का दुख पानै ।
भगति का दुख राम जानै बहै नाम कबीर ॥—क. प्र., पृ. 286

2. ऐसी देखि चरित मन मोह्यो मोर,
तापै निम बागुरि गुन रमौ तोर ।
इक पठहि पाठ, इक छर्म उदार, इक नगन निरनग, रहे निरान ।
इक जोग जुगति तन हूहि खीन, ऐसे राम नाम मगि रहै न लोग ।
इक हूँहि दीन एक देही दान, इक करै बनारसी मुरापान ।
इक तन-मन औषध (प्र) पान, इक समन गिड राय अगान ।
इक तीरथ-वन बरि वाय जीति, ऐसे राम-नामू करै न प्रीति ।
इक घोर धूँटि तन हूँहि स्वाम, यू मुमुनि नही बिन रामनाम ।
गनगुन तत बह्यो विचार, मूत बह्यो अनमै बिचार ।
जुरा मरणय भये पीर, राम कृपा भई बहि कबीर ॥—त. प्र., पृ. 386

वेदपाठ, तीर्थस्थान, ब्रतोद्यापन, छूआछूत, अवतारोपासना, कर्मकाण्ड इत्यादि सबके विरुद्ध कबीरदास ने लिखा है, पर कहीं भी उनकी गूढ़ व्याख्याओं को या इनकी पृष्ठभूमि के तत्त्ववाद को उल्लेखयोग्य नहीं समझा। वस्तुतः सारा हिन्दू-धर्म उनकी दृष्टि में एक बाह्याचारबहुल ढकोसला-भाव था। उन्होंने योगमार्ग को भी ढकोसला ही समझा था, पर हमने पिछले अध्यायो में देखा है कि इस विषय का वर्णन वे रस लेकर करते हैं और उसकी छोटी-छोटी विशेषताओं को भी जान-कारी रखते हैं। परन्तु हिन्दू-मत या तत्त्ववाद की ओर न तो उनकी वैसी जिज्ञासा ही है और न निष्ठा ही। 'बीजर' में करीब एक दर्जन पद सीधे 'पण्डित' या 'पाण्डे' को सम्बोधन करके कहे गये हैं। इनमें से कई पद बहुत मामूली परिवर्तन के साथ 'कबीरग्रन्थावली' में भी आये हैं। इन पदों में वे पण्डित से तरह-तरह के प्रश्न पूछते हैं। कहते हैं, छून कहाँ से आ गयी? पवन, वीर्य और रज के सम्बन्ध में गर्भाशय में गर्म रहता है, फिर वह अष्टकमलदल के नीचे से उतरकर पृथ्वी पर आता है, ऐसी हातत में यह छूत कैसे आ गयी? यही वह धरती है जिसमें चौरासी लाख योनि के प्राणियों का शरीर सड़कर मिट्टी हो गया। इस एक ही पाट पर परम-पिता ने सबको बिठाया है तो फिर छून कैसे रही? ... इत्यादि।¹ यह तर्क निश्चय ही युक्तिसंगत है, पर जिस 'पण्डित' से यह प्रश्न पूछा जाता है वह इसका बहुत सीधा जवाब जानता है। उस सीधे जवाब को प्रश्नकर्त्ता ने एकदम भुला दिया है। गलत हो या सही, 'पण्डित' यह विश्वास करता है कि छूत उसकी सृष्टि नहीं है बल्कि एक अनादि कर्म-प्रवाह का फल है। वह विश्वास करता है कि प्राणिमात्र जन्म-कर्म के एक दुर्वार प्रवाह में बहे जा रहे हैं। अगर उसे सचमुच निरुत्तर करना है तो या तो उसे उस अनादि कर्म-प्रवाह की युक्ति के भीतर से समझना चाहिए या फिर जन्म-कर्म-प्रवाह के इस विश्वास को ही निर्मूल सिद्ध कर देना चाहिए। यह अत्यन्त मोटी-सी बात है। पर कबीरदास के निकट 'पण्डित' या 'पाण्डे' इतना अदना-सा और उपेक्षणीय जीव था कि उन्होंने कभी इस रहस्य को समझने की कोशिश नहीं की।

इसी प्रकार वे पूछते हैं, "पण्डित, सोचकर बताओ तो सही, किस प्रकार आवा-गमन छूट सकता है और धर्म-अर्थ-काम-मोक्ष ये सब फल किस दिशा में बसते हैं? अगर गोपाल के बिना संसार का कोई स्थान ही नहीं है तो भला लोग नरक कैसे

1. पंडित, देखहुं मन महँ जानी ।

बहु धौ छूति कहाँ ते उजगी तबहि छूति तुम भानी ।

बदे बदे रुधिर के संगे घट ही महँ घट सपन ।

अस्ट कैनन होय पुहुनी आया छूति कहाँ ते उपज ।

लख चौरासी नाना वासन सो सब गरि भी माटी ।

एक पाट सकन बँठाये छूति लेन घौं काकी ।

छूतिहि जेवन छूतिहि अँचवन छूतिहि जगत उपाया ।

कहुहि कबीर ते छूति बिबरजिन जाके संग न माया ।—बीजर, शब्द 41



सम्बन्धी उनका ज्ञान सत्संग करके बटोरा हुआ नहीं था। यस्तुतः योगमत, द्वैताद्वैत-विलक्षण-परमात्म-विश्वाम, निर्गुण-निराकार की भावना, समाधि, सहजावस्था, खसम-स्वभाव आदि का सम्पूर्ण ज्ञान उन्हें अपनी कुल-परम्परा और कुल-गुरु-परम्परा से प्राप्त हुआ था। पौराणिक हिन्दू मत को दूर पर बैठे हुए दर्शक की भाँति ही उन्होंने देखा था। इस बात की उन्होंने कोई परवाही नहीं की कि उसके भीतर भी कोई आध्यात्मिक तत्त्व है या नहीं।

हमने ऊपर लक्ष्य किया है कि बाह्याचारमूलक जिन धार्मिक कृत्यों का खण्डन कबीरदास ने किया है, लगभग उन सभी का खण्डन उनके पूर्ववर्ती हठयोगियो ने उसी प्रकार की चकनाचूर करनेवाली भाषा में किया है। लेकिन यह परम्परा और भी पुरानी तथा और भी व्यापक है। योगियो के भी पूर्ववर्ती सहजयानी सिद्धों ने भिन्न-भिन्न मत के बाह्याचार का वैसा ही जोरदार खण्डन किया है। सरोरुहपाद कहते हैं कि “ब्राह्मण ग्रहण के मुख से पैदा हुए थे, जब हुए थे तब हुए थे। इस समय तो वे भी वैसे ही पैदा होते हैं जैसे दूसरे लोग, तो फिर ब्राह्मणत्व कहाँ रहा? यदि कहो कि संस्कार से ब्राह्मणत्व होता है तो चाण्डाल को भी संस्कार देकर बयो नहीं ब्राह्मण हो जाने देते? अगर कहो कि ये लोग हाथ में कुस-जल लेकर घर बैठे हवन करते हैं; यदि आग में घी डाल देने से मुक्ति होती हो तो बयो नहीं सबको डालने देते? होम करने से मुक्ति हो या नहीं, धुआँ लगने से आँखों को कण्ट जलता होता है!” इसी प्रकार नग्न माधुओं को लक्ष्य करके सरोरुहपाद कहते हैं कि “ये लोग कपट माया फैलाकर लोगों को ठगा करते हैं। तत्त्व तो ये जानते ही नहीं। मलिन वेश धारण किये फिरते हैं और शरीर को व्यर्थ ही कण्ट देने हैं। नगे धूमते हैं और केश उखड़वा (लुंचन) देते हैं। यदि नग्न दिगम्बर को मुक्ति मिलती हो तो स्पार्-कुत्तों की मुक्ति पहले होनी चाहिए। यदि नग्न दिगम्बर को मुक्ति होती हो तो ऐसे बहुतों की मुक्ति हो जानी चाहिए जिन्हें लोभ है ही नहीं। यदि पिच्छी ग्रहण करने से मुक्ति होती हो तो मयूर इसका प्रथम अधिकारी है। यदि उच्छ भोजन से मुक्ति होती हो तो हाथी-घोड़ों की मुक्ति पहले होनी चाहिए।”² जैन लोगों में भी इस प्रकार के बाह्याचारों के खण्डन की प्रवृत्ति मामूली नहीं थी। मुनि रामनिह के

1. ब्रह्मणेहि म जाणन् हि मेऊ । एवइ पडिअउ न च्चउ वेऊ ॥ 1 ॥

मट्टी पाणी कुम लइ पडन्त । घरहि वड्यो जगि हुणन् ॥

बज्जे विरहइ हुअवह होमे । अकिय ट्हाविअ बट्टो छुम्मे ॥ 2 ॥—ज डि ले, पृ. 9

इसी पर अद्रव्यवत्त्व की टीका देखिए (वही, पृ. 52-54)

2. दीह पग जइ मलिणो बेसैं । जण्ण होइ उपाडिय केसैं ॥

एवणेहि जाण बिडविअ बेस । अप्पण बाहिय मोक्ष उवेसैं ॥ 6 ॥

जइ पग्गा विज होइ मुत्ति ता मुणह मित्रानह ।

लोमुणाडणे अत्थि-मिद्धि ता जुजइ निअप्पइ ॥ 7 ॥

पिच्छी-गहणे दिट्ठि मोक्ष ता मोरह चारह ।

उन्टे भोअण होइ जाण ता बरिह नुरह ॥ 8 ॥—वट्टे, पृ. 10

और इसी पर अद्रव्यवत्त्व की टीका, पृ. 61-2

जाने है ? देखो भाई, जो नहीं जानता उसके लिए नरक है, स्वर्ग है, परन्तु जो हरि को जानता है उसके लिए कुछ भी नहीं है¹।" कहना बेकार है कि इस तत्त्व से पण्डित अपरिचित नहीं है। वह भी जानता है कि यह स्वर्ग और नरक की कल्पना अविद्या की उपज है, पर वह कितने ही प्रकार के अधिकारियों के अस्तित्व में विश्वास करता है। उसे निरुत्तर करने के लिए इस अधिकारी-भेद के सिद्धान्तों की ही जड़ मोड़नी चाहिए थी। इस प्रकार कबीरदास का 'पण्डित' वह पन्नाधारी अथ-कचरा ब्राह्मण है जो ब्राह्मण-मत के अत्यन्त निचले स्तर का नेता है।

जहाँ-जहाँ भी कबीरदाम ने पण्डित के ब्राह्मण-चार का खण्डन किया है वहाँ उसे नितान्त अदना आदमी समझकर किया है। वे यह जानते ही नहीं कि पण्डित के पास भी तत्त्वज्ञान है, मोक्ष और अपवर्ग की व्याख्या है, व्यावहारिक और पारमार्थिक मन्त्रा पर बह्म है, स्थूल और सूक्ष्म की मर्यादा है, कर्म और बन्ध की धारणा है। यह वे कल्पना भी नहीं करते कि पण्डित ऐसे प्रश्नों पर अपने शास्त्रों में विचार भी किया करता है।

यहाँ इस कथन का यह तात्पर्य नहीं है कि कबीरदास ने ब्राह्मण-चारों की व्यर्थता समझने में गलती की है। यहाँ इसी बात का उल्लेख किया जा रहा है कि कबीरदास ने 'पण्डित' या 'पाण्डे' को कैसा समझा था या कैसा देखा था। शास्त्रीय आतंक-जाल को छिन्न करके और लोकाचार के जंजाल को दाहकर वे सहज ही सहज सत्य तक पहुँच सके थे, इसमें कोई सन्देह नहीं। यहाँ केवल इतना ही प्रकृत है कि कबीर-दाम का 'पण्डित' बहुत अदना आदमी है, स्वर्ग और नरक के सिवा और कुछ जानता ही नहीं, जान-पाँत और छुआछूत का अन्ध उपासक है, तीर्थ-स्नान और व्रत-उपवास का ठूँठ ममयंक है—तत्त्वज्ञानहीन, आत्म-विचारविवर्जित, विवेकबुद्धिहीन, अट्ट गैवार।

अब एक बार योगमार्ग के सूक्ष्म ज्ञान के साथ ब्राह्मण-मत के इस अल्पज्ञान की कल्पना की जाय तो उस 'सत्संग सिद्धान्त' का महल वालू की भीत पर लड़ा दियायी देगा जिसे इतना प्रचारित किया गया है। कहा गया है कि कबीरदास मुसलमान वश में पैदा होकर भी 'सत्संग' केवल पर हिन्दू शास्त्रीय मतों को इतना जान सके थे। यह मिद्धान्त वस्तुतः किसी दृढ़ प्रमाण पर आधारित नहीं है। यह कहना तो अनुचित है कि कबीरदाम सत्संगी नहीं थे—जरूर ही रहे होंगे, पर हिन्दू-धर्म-

1 पंडित, मोक्ष बहनु गमुमार्ग, जति आवागवन नगार्ग ।
अरप-धरम अरकाम-मोचकन, बरार दिमा बममार्ग ॥

उत्तर कि दक्षिण पुष्ट कि पण्डित गण-गणन कि मोक्षी ।
बिनु गोपाल तर नरि बचूँ नरक जान धी नार्ग ॥

अनजाने को सण-नरक है, हरि जाने को नार्ग ।
जति हाने भन लोग तरनु है मो हर तपरे नार्ग ॥

पाप-गुन को सरा नार्ग मग-नरक नहि नार्ग ।
कहाँ कबीर मुनहु हो गार्ग, जहाँ पर वहाँ गपार्ग ॥—बीकन, पन्ना 42

सम्बन्धी उनका ज्ञान सत्संग करके बढोरा हुआ नहीं था। वस्तुतः 'योगमत', द्वैताद्वैत-विलक्षण-परमात्म-विद्वत्ता, निर्गुण-निराकार की भावना, समाधि, सहजावस्था, लसम-स्वभाव आदि का सम्पूर्ण ज्ञान उन्हें अपनी कुल-परम्परा और कुल-गुरु-परम्परा से प्राप्त हुआ था। पौराणिक हिन्दू मत को दूर पर बँठे हुए दर्शक की भाँति ही उन्होंने देखा था। इस बात की उन्होंने कोई परवाही नहीं की कि उसके भीतर भी कोई आध्यात्मिक तत्त्व है या नहीं।

हमने ऊपर लक्ष्य किया है कि बाह्याचारमूलक जिन धार्मिक कृत्यों का स्रष्टा कबीरदास ने किया है, लगभग उन सभी का स्रष्टा उनके पूर्ववर्ती हठयोगियों ने उसी प्रकार की चकनाचूर करनेवाली भाषा में किया है। लेकिन यह परम्परा और भी पुरानी तथा और भी व्यापक है। योगियों के भी पूर्ववर्ती सहजयानी सिद्धों ने भिन्न-भिन्न मत के बाह्याचार का वैसा ही जोरदार स्रष्टा किया है। सरोरुहपाद कहते हैं कि "ब्राह्मण ब्रह्मा के मुख से पैदा हुए थे, जब हुए थे तब हुए थे। इस समय तो वे भी वैसा ही पैदा होते हैं जैसे दूसरे लोग, तो फिर ब्राह्मणत्व कहाँ रहा? यदि कहो कि संस्कार से ब्राह्मणत्व होता है तो चाण्डाल को भी संस्कार देकर क्यों नहीं ब्राह्मण हो जाने देते? अगर कहो कि ये लोग हाथ में कुस-जल लेकर घर बैठे हवन करते हैं; यदि आग में घी डाल देने से मुक्ति होती हो तो क्यों नहीं सबको डालने देते? होम करने से मुक्ति हो या नहीं, धुआँ लगने से आँखों को कष्ट जरूर होता है।" इसी प्रकार नग्न साधुओं को लक्ष्य करके सरोरुहपाद कहते हैं कि "ये लोग कपट भाषा फैलाकर लोगों को ठगा करते हैं। तत्त्व तो ये जानते ही नहीं। मन्त्रि-वेश धारण किये फिरते हैं और शरीर को व्यर्थ ही कष्ट देते हैं। नगे घूमते हैं और केश उखड़वा (लुचन) देते हैं। यदि नग्न दिग्म्बर को मुक्ति मिलती हो तो स्यार-कुत्तों की मुक्ति पहले होनी चाहिए। यदि नग्न दिग्म्बर को मुक्ति होती हो तो ऐसे बहूतो की मुक्ति हो जानी चाहिए जिन्हें लोभ है ही नहीं। यदि पिच्छी ग्रहण करने से मुक्ति होती हो तो मयूर इसका प्रथम अधिकारी है। यदि उच्छ भोजन से क्ति होती हो तो हाथी-घोड़ों की मुक्ति पहले होनी चाहिए।"¹ जैन लोगो में भी १ प्रकार के बाह्याचारों के स्रष्टा की प्रवृत्ति मामूली नहीं थी। मुनि रामसिंह के

१ ब्रह्मणेहि म जानन् हि भेज् । एवद पडिअए ज्वज बेज् ॥ १ ॥
मही पाणी कुम लद पडन्त । परहि वझी अगि हुणन् ॥
मज्जे विरहद हुअत्त होमे । अक्खि ब्रह्मिअ कटुएँ मुम्मे ॥ २ ॥—ज. टि. ने., पृ. ७

२ दीह पग जद मलिणी वेस । गगल होद उपाडिअ नेम ॥ ५२-५४)
खण्णेहि जाण विडविअ वेस । अण्ण दाहिअ मोख उवेस ॥ ६ ॥
जद पग्गा विअ होद मुति ता सुण्ह मिआतह ।
लोमुप्पाडणे अण्ण-मिडि ता जुअ निअम्बद ॥ ७ ॥
पिच्छी-गट्ठो निडि मोख ता मोरह चारह ।
उच्छे भोअण होद जाण ता करिह तुरगह ॥ ८ ॥—कट्ठे, पृ. १०

और इसी पर अक्षयवचन की टीका, पृ. ६१-६२

पाटुङ-दोहो में बाह्याचारों की इसी प्रकार की घञ्जियाँ उड़ायी गयी हैं। बाह्य-चार और भेग की व्यर्थता दिखाने के लिए उन्होंने उसे साँप की कँचुली की उपमा दी है। जिस प्रकार ऊपर आवरण के बदलने से साँप का जहर नहीं जाता, उसी प्रकार बाह्यवेश के परिवर्तन से चित्त-शुद्धि नहीं होती।¹ एक तीर्थ से दूसरे तीर्थ तक घूम आने से अधिक-से-अधिक बाहरी शरीर की धुलाई हो जाती है, भीतरी शुद्धि उससे कैसे हो सकती है ?² मूर्ख लोग मनुष्य के बनाये देवालयों को सोज-सोजकर मरते हैं, परन्तु हृदय के उस देवालय को नहीं देखते जहाँ सचमुच के शिव विराजित है।³ ओ पण्डित, पोथी पढ़-पढ़कर तेरा तालू सूख गया, भला ऐसा भी एक अक्षर तो पढ़ के देख जिससे गिवपुरी में तुझे आसन मिल सके⁴; झूठा है यह कलह, बेकार है यह दृष्टा, किससे छूत मारूँ और किसकी पूजा कहूँ ? जहाँ देसता हूँ वहाँ एक ही आत्मा है⁵, इत्यादि। ऐसे भावों के दर्जनों दोहे पाटुङ-दोहा से संग्रह किये जा सकते हैं। ये दोहे भी सन् ईसवी की प्रथम सहस्राब्दी के अन्त्य भाग के हैं। अर्थात् लगभग उसी समय के हैं जबकि सहजमत के बौद्ध गान और दोहे लिखे जा रहे थे।

इस प्रकार कबीरदास ने बाह्याचारमूलक धर्म की जो आलोचना की है, उसकी एक सुदीर्घ परम्परा थी। इसी परम्परा से उन्होंने अपने विचार स्थिर किये थे। इनके समय में एक और भी प्रधान धर्ममत भारतवर्ष में आ चुका था। उसमें भी बाह्याचार की प्रबलता थी। कबीरदास ने स्वयं इस धर्म द्वारा प्रभावित वंश में जन्म ग्रहण किया था। इसलिए उसकी आचार-बहुलता से वे भी परिचित थे। परन्तु मुल्ला और काजी को भी वे 'पण्डित' के समान ही अदना और हीनवीर्य समझते रहे। ऐसा नहीं जान पड़ता कि उन्होंने मुसलमान धर्म के बाह्याचारों के सिवा उसके किमी अश की गहरी जानकारी प्राप्त करने की चेष्टा की हो। उन्होंने सुन्नत, बाँग

- 1 मणि मुखी कबुलिय ज दिनु स न मुएइ ।
भोगह माउ न परिहरइ लिगमहणु करेइ ॥ 15 ॥
- 2 नित्यइ नित्य भमंतमह किणहइ कल हव ।
बाहिइ गुढउ पाणियहं वनिमतर किम हव ॥ 162 ॥
नित्यइ नित्य भमंति बड घीपउ धम्म जलेण ।
एह मण्डु किम बोएसि तुहुं भइलउ पाव मलेण ॥ 163 ॥
- 3 मूडा जोयइ देवलइ सोपहि जाइ कियाइ ।
देह न पिच्छइ अपणिय जहि सिउ सनु टियाइ ॥ 180 ॥
एह मण्डु पडियई मूड पर तालू गुनइ जेण ।
एहउ जि अगउर त पढु सिवपुरि जम्मइ जेण ॥ 97 ॥
- 4 कामु रामाहि करहुं की अचउ ।
छोपु अछोपु भणिनि की बचउ ॥
हउ सहि बलन केण सम्माणउ ।
जहि जहि जोहउ ईहि अप्पानउ ॥ 139 ॥
गनी दोहे 'पाटुङ-दोहा' (पं. होगताज जैन-ग्रन्थादि), भारत (दरार), 1943

में लिखे गये हैं।

और कुरवानी आदि की खरी आलोचना की है। पर चाहे मुसलमानी धर्म के बाह्याचार का खण्डन हो या हिन्दू मत के, उन्होंने अपने पूर्ववर्ती अक्खड़ योगियों की भाँति महज खण्डन के लिए खण्डन नहीं किया। उनका केन्द्रीय विचार भक्ति था। वे भक्ति को प्रधान मानते थे। उसके रहने पर बाह्याचार का होना, न होना गौण बात है। ऐसा जरूर है कि वे भक्ति की प्राप्ति के बाद बाह्याचारो का स्वयं नष्ट हो जाना जैसी बात पर विश्वास करते हैं। उनके मत से भक्ति और बाह्याङ्गम्वर का सम्बन्ध सूर्य और अन्धकार का-सा है। एक साथ दोनों नहीं रह सकते। काजी किताब पढ़ते-पढ़ते मर गया, पर तत्त्व कुछ नहीं समझ सका। कबीरदास कहते हैं कि यद्यपि उनका शरीर मुसलमानी आचार से संस्कृत बनाया जाकर मुसलमान बना लिया गया, पर वस्तुतः यह संस्कार बाह्य और अघूरा है। उन्हें इस संस्कार द्वारा मार्जित होने का अफसोस गहरी था। वे तो भक्ति की टेक गढ़े हुए थे और काजी शख मारके भी उनको उस मार्ग से विचलित नहीं कर सकता। एक बार भक्ति की टेक गढ़ ली तो कोई भी बाह्याचार रास्ता रोकके खड़ा नहीं हो सकता।¹² पण्डितों ने कहा है कि कबीरदास की भक्ति में सूफी साधना का प्रभाव है। उनकी प्रेम-विरह-सम्बन्धी उक्तियों में इस प्रभाव का अस्तित्व दिखाया गया है। यह बात ठीक हो सकती है। यद्यपि कबीरदास के खुद के वचनों के बल पर कहा जा सकता है कि प्रेम-भक्ति का बीज उन्हें अन्यत्र से मिला था, पर सूफी साधकों से उनका प्रभावित होना असम्भव नहीं है। परन्तु जो लोग उन्हें मुसलिम प्रभावापन्न सुधारक मानते हैं, वे बहुत ही उथले प्रमाणों पर उड़ती-उड़ती बातें करते हैं। कबीरपन्थियों का और कोई दावा ठीक हो या नहीं, उनका यह दावा सोलह आने संगत है कि कबीरदास मुसलमान नहीं थे, क्योंकि मुसलमानी वंश में जन्म और लालन-पालन होना ही किसी को मुसलमान नहीं बना देता। जन्म से वे मुसलमान रहे हों या नहीं, विश्वास में वे एकदम मुसलमान नहीं थे। उनके ऊपर मुसलमानी संस्कृति और धर्म-विश्वास का कोई गहरा असर नहीं पड़ा था। और उन्होंने कहीं भी अपने को मुसलमान नहीं कहा। मुसलिम धर्म-साधना से उनका सम्बन्ध नाममात्र को ही था। पर मुसलमान-वंश में प्रतिपालित होने के कारण उनमें एक प्रकार का साहसिक भाव आ गया था और उस दार्शनिक तर्क-जाल से वे मुक्त थे जो उनके पूर्ववर्ती सिद्धों और योगियों को अभिभूत किये हुए था। इसलिए वे सहज बात को सहज ढंग से—बिना अपर-

1. बाजी कौन कनेव बधाने ।

पडत पड़त केते दिन बीते गति एकै नहि जानै ॥

सकति ते नेह पकरि बरि मृनति यह न बडू रे भाई ।

जोर खुदाद तुरक मोहि करता तो आपे बटि गिन आई ॥

हो तो तुरक दिया बरि मुन्नति औरनिमो का बहिये ।

अपर सरीरा नरि न छूटे जाया हिन्दू रहिये ॥

छोड़ि बतेव राम बहि बाजी मृन करन हो भारी ।

पकरी टेक कबीर भगति की बाजी रहे मय मारी ॥—४ घं, पद 59

पक्ष की बन्ना किये--कह सके थे। यह मुसलिम-परिवार में पालित होने वा
उनम फल था। नहीं तो जिन खण्डनात्मक विचारों के लिए उन्हें मुसलिम-प्रभावान्न
सुधारक माना जाता है उनकी परम्परा बहुत पुरानी थी।
पण्डितों ने एकेस्वरवाद और अद्वैतवाद की वहस उठाकर यह साबित करने
की कोशिश की है कि कबीरदास का अमुक विषय में एकेस्वरवादी मत मुसलमानों
भाव का सूचक है। सही बात है कि जब कबीरदास राम और रहीम की एकता की
वात करने हैं तो उनका मतलब भारतीय परम्परा के 'अद्वैत ब्रह्म' को सामी धर्म के
'पैगम्बरों खुदा' के साथ घुला देना नहीं होता। वे अत्यन्त सीधी-सी बात अत्यन्त
सीधे तौर पर कहते हैं कि सृष्टि के रचयिता भगवान् को यही मानते हो तो दो ही
कल्पना व्यर्थ है। एक ही परमतत्त्व को राम और रहीम कह देने से वह दो नहीं हो
जायगा। माला और तसवीह पर जप करने के कारण यह वस्तु भिन्न नहीं हो
जायगी जो उपास्य है। इस कथन का यह तात्पर्य नहीं कि सृष्टि के रचयिता को
उपादान कारण या निमित्त कारण जो भी कहो, दोनों एक ही बात है, या जगत् को
ब्रह्म का परिणाम कहो या विवर्त कहो, दोनों एक ही बात है; या खुदा को प्रकृति
का कारण मानो या प्रकृति के साथ उसका अनिवर्चनीय सम्बन्ध मानो, दोनों में
कोई फर्क नहीं है। विल्कुल नहीं। इस कथन का तात्पर्य यह है कि साधारण जनता,
जो दार्शनिक विवाद की खबर कुछ भी नहीं रखती, जिस सर्वसामर्थ्य-युक्त परमात्मा
में विश्वास करनी है वह एक ही है। उसके सृष्टि-रचना के प्रकार से कोई बहस
नहीं है, सृष्टि और प्रकृति के साथ उसके सम्बन्ध को लेकर शास्त्रार्थ नहीं है, सही
वात यह है कि नाम के बदलने से वस्तु नहीं बदल जाती। एक समाज का 'भोदू'
मोटे तौर पर जिम परमात्मा की कल्पना करता है, वह दूसरे समाज के 'भोदू' की
कल्पना में भिन्न नहीं है। यही कारण है कि कबीरदास ने उसी अंश पर जोर दिया
है जो सर्व-साधारण की समझ के भीतर है :

हमारे राम रहीम करीमा,
कैसे अलह राम सति सोई।
विसमिल मेटि विसंभर एक,
और न दूजा कोई॥

यदि यह एकेस्वरवाद है तो अद्वैतवाद या विशिष्टाद्वैतवाद या कोई और वाद
क्यों नहीं है? स्वयं कबीरदास अपने को इन 'भोदुओं' के लिए निर्दिष्ट पद्धति से
ऊपर देखते थे। वे भगवान् के सभी नामों से एक वस्तु का ध्वनित होना तो मानते

- 1 अरे भाद सोद बहूँ से मोहि बगवो।
विनिती भरम बा भेद लगवो।
जोनि उगाद रेबी ई घरनी, दीन एक बीच भई करनी।
राम रत्नम जाल गुधि गई, उनि माला उनि लगवी सई।
बदे बचोर धन रे भोदू, बोननिहारा गुरुक न दिहू।—क. ध., पद 56

थे, पर दायद अच्छी तरह ही जानते थे कि इन नामों से अलग-अलग तरह के विचार उत्पन्न हुए हैं। राम कहते ही 'दशरथ-मुत' का याद आ जाना सम्भव है और अल्लाह के साथ वांग देता हुआ मुल्ला ग्रथित है, इसलिए स्वयं वे उस परमात्मा को नामातीत भी मानते थे। जिस प्रकार उसका कोई रूप नहीं है, उसी प्रकार कोई नाम भी नहीं है; कबीरदास की ली इसीलिए उस परमतत्त्व पर लगी हुई थी जिसके यहाँ अल्लाह या राम किसी की गम नहीं है—जो भगवत्सम्बन्धी तत्तत् उद्भट कल्पनाओं की पहुँच के बहुत ऊपर है—

अलह राम की गम नहीं,

तहाँ कबीर रहा ल्यो साथ ।

किन्तु प्रश्न है कि आखिर वह कौन-सी वस्तु है जिसने कबीरदास को इतना महिमाशाली बना दिया है ? हमने अब तक देखा है कि उनके अधिकांश विचार एक पुरानी दीर्घ परम्परा की देन हैं। यह नहीं कि कोई बात परम्परा से आने के कारण ही होन हो जाती है—सत्य, दया-धर्म, करुणा-भाव आदि बातें अनादिकाल से समावृत्त हैं, फिर भी आज का सत्यवादी, दयावान और कारुणिक धर्मिक इस परम्परा-विहित महत्त्व का अधिकारी होने के कारण हीन या कम महत्वपूर्ण नहीं होता। कबीरदास ने अगर महान् आदर्श पुरानी परम्परा से लिया है तो इसलिए कबीर का महत्त्व कम नहीं हो जाता। इस अध्ययन का उद्देश्य भी ऐसा कुछ दिखाना नहीं है, पर कबीरदास का पाठक जानता है कि उनके पदों में उसे एक कोई अनन्य-साधारण बान मिलती है, जो सिद्धों और योगियों की अवशङ्कता-भरी उक्तियों में नहीं है, जो वेदान्तियों के तर्क-कर्मकांड ग्रन्थों में नहीं है, जो समाज-सुधारकों की 'हाय-हाय' में भी नहीं है। कोई अनन्यमाधारण बात। वह क्या है ? फिर वह वस्तु भी क्या है जिसे रामानन्द से पाकर कबीर-जैसा मस्तमौला फककड़ हमेशा के लिए उनका कृतज्ञ हो गया ? दोनों का एक ही उत्तर है। वह बात भक्ति थी। वह योगियों के पास नहीं थी, सहजपान्थी सिद्धों के पास नहीं थी, कर्मकाण्डियों के पास नहीं थी, 'पण्डितों' के पास नहीं थी, 'मुल्लाजों' के पास नहीं थी, 'काजियों' के पास नहीं थी। इसी परमाद्भुत रत्न को पाकर कबीर कृतकृत्य हो रहे। भक्ति भी किसकी ? राम की ! राम-नाम रामानन्द का अद्वितीय दान था। उनके पहले उत्तराध्वज से राम विष्णु के अवतार जकर समझे जाते थे, पर 'परात्पर परंब्रह्म' नहीं माने जाते थे। इस त्रिगुणातीत मायावीश परंब्रह्म-स्वरूप राम की भक्ति को रामानन्द ही ले आये। राम और उनकी भक्ति—ये ही रामानन्द की कबीर को देन हैं। इन्हीं दो वस्तुओं ने कबीर को योगियों से अलग कर दिया, सिद्धों से अलग कर दिया, पण्डितों से अलग कर दिया, मुल्लाजों से अलग कर दिया। इन्हीं को पाकर कबीर 'वीर' हो गये—सबसे अलग, सबसे ऊपर, सबसे विलक्षण, सबसे सरस, सबसे तेज !

ऊपर बतायाई हुई बाह्याचारवर्तुल शुष्क साधना की मरुभूमि में कबीर गड़े थे। वे सहज ही गल जानेवाले जीव नहीं थे। उनकी भेदक दृष्टि से वेद और भूषा क

व्यर्थता छिप नहीं सकती थी, थोड़ा तर्क और कुटिल तत्त्वज्ञान उन्हें भरमा नहीं सकता था, कूट वचन और मधुर शब्दजाल उन्हें फँसा नहीं सकते थे। वे सर्वत्र एक विचित्र प्रकार का अभाव अनुभव कर रहे थे। सारा संसार अपनी-अपनी आग में जल रहा था। ऐसा कोई नहीं मिलता था जिससे लगकर वे रह सकें। कसाला यह था कि जिसमें हृदय की बात कहते वही डंक मार देता, निर्मय भाव से, नि शंक होकर जिस आदमी से दिल की बात कही जा सके ऐसा कोई मिल नहीं रहा था।¹ वे व्याकुल भाव से कुछ खोज रहे थे, पर पा नहीं रहे थे; सारा मन और प्राण सद्यः के विष में जर्जर हो गये थे। हृदय बेचैन था; ऐसा प्रेमी मिल नहीं रहा था जिसके प्रेमपूर्ण समर्प में यह सारा-का-सारा हलाहल अमृत हो जाता।² ठीक ऐसे ही समय मे रामानन्द से उनकी भेंट हुई। यह बहुत अच्छा हुआ जो गुरु मिल गये, नहीं तो बड़ी हानि की सम्भावना थी। कौन जानता है, कबीर भी औरों की तरह माया-व्सी दीपक को अपना पूर्ण लक्ष्य समझकर पतग की तरह न कूद पड़ते? सारी दुनिया तो ऐसी ही है। कौन है जो इस माया-दीपक का पतग नहीं बन गया? ऐसे बड़भागी अगुलियों पर ही गिने जा सकते हैं, जो गुरु की कृपा से उबर जाते हैं। कबीरदास ने सद्गुरु को पाकर अपने को बड़भागी समझा, गुरु की सफलता केवल गुरु के ही महत्त्व पर निर्भर नहीं होती। शिष्य भी ऐसा ही कृती चाहिए। कबीर ऐसे ही शिष्य थे।³

अनन्त थी इस सद्गुरु की महिमा, अनन्त था उपकार। अनन्त दृष्टि उन्होंने बोल दी और अनन्त को दिखा दिया। क्या था वह अनन्त? राम-नाम। इस महा-मन्त्र की पटनर देने लायक जगत् में कौन-सी चीज है? हाय, कबीरदास के पास ऐसा कौन-सा धन था जिसे देकर वे गुरु की इस महादान-जन्य कृपा पर अपनी कुनज्ञता प्रकट करते।⁴ उन्हें सारा-सूरा तो बहुत मिले थे जो अपनी वाण-विद्या में

1 ऐसा कोई ना मिल जातो रहिये लागि ।
मव जग जगनाँ देखिया अपनी अगनी लागि ॥ 5 ॥

ऐसा कोई ना मिले जगो बहूँ निसक ।
जानो त्रिदै की बहूँ सो फिरि मारै डर ॥ 6 ॥—र. प्र., पद 66

2 प्रेमी दुंदन में किगो प्रेमी मिलै न कोइ ।
प्रेमी कौ प्रेमी भिन्न तब सव विष अछन होइ ॥ 12 ॥—उरी, पृ. 67

3 भनी भई जा गुर मिल्या नहि तर होनी लागि ।
दीक दिष्टि पतग जूँ, पदस पूरी जाणि ॥ 19 ॥

माया दीक नर पतग छमि छमि दई पदग ।
कहै कबीर गुरु ग्यान ई, एत-आध उबरत ॥ 20 ॥

मागुन बपुरा क्या करै सो गिय हो माहँ बुर ।
भावं लूँ प्रमोधि नै, जूँ बगि बनाई कूर ॥ 21 ॥—र. प्र., पद 3

4 मागुन की महिमा, अनन्त तिया उगार ।
सोचन अने उपादिया, अने रिपारणहार ॥ 3 ॥

रामनाम के पटारै, देई की कलु नाहि ।
बस मे गुरु मनोनि, होग रही मन नाहि ॥ 4 ॥—उरी, पृ. 1

दूसरों को घायल कर दें, पर ऐसा कोई नहीं मिला था जो स्वयं चोट खाये हुए हो। और तब तक रामभक्ति के दृढ़ होने की आशा ही क्या थी जब तक किसी घायल से मुलाकात न हो जाती !¹ इस बार उन्हें ऐसा घायल मिला—घायल जो, राम के प्रेम का दीवाना था, जो स्वयं भगवद्विरह की चोट खा चुका था। इस प्रकार के कराल द्वन्द्व से, संशय और दुविधा से छुड़ा सकनेवाले युगगुरु रामानन्द ही थे। इस विषय में उन लोगों को भले ही सन्देह हो जो कबीरदास के नाम उलटा-सीधा मत-मतान्तर चलाना चाहते हो, स्वयं कबीरदास को कोई संशय नहीं था :

सद्गुरु के परताप ते मिटि गयी सब दुख-दद ।

कह कबीर दुविधा मिटी, गुरु मिलिया रामानन्द ॥

—स. क. सा., 1.8

क्या हुआ जो वे ब्रह्मण थे और कबीरदास जुलाहे; क्या हुआ जो वे काशी के 'आचार्य' थे और कबीरदास कमीनी जाति के 'बन्दे' ? प्रेम दूरी नहीं जानता, भेद नहीं मानता, जाति नहीं मानता, कुछ नहीं देखता। कुमुदिनी पानी में बसती है, चाँद आकाश में, फिर भी जो जिसका मनभावन है वह सदा पास में ही रहता है। अगर गुरु वाराणसी में होते और कबीरदास कहीं समुद्र-पार, तो भी उनका बत्सल स्नेह दिव्य के पास पहुँचकर ही रहता, कबीरदास तो बहुत नजदीक थे —

कमोदिनी जल हरि वसै, चन्दा वसै अकास ।

जो जाही का भावता, सो ताही कै पास ॥

कबीर गुरु वसै बनारसी, सिक्ख समन्दर पार ।

विसास्या नहिं बीसरी, जे गुण होइ सरीर ॥

—क. ग्रं., पृ. 67

सो गुरु ने इस राम-नाम के अलौकिक बीज को बो दिया। कबीर ने इसके अंकुर को प्रेम की धारा से सींचा (क. ग्रं., पद 216)। धन्य है वह सुन्दरी जिसने वैष्णवपुत्र पैदा किया, जिसने राम-नाम का सुमिरन करके निर्भयता पा ली। सारी दुनिया भटकती ही रह गयी।² इस प्रकार सारे ससार को ढूँढ़-खोजकर कबीर ने ठोक-बजाकर देख लिया कि हरि बिना इस दुनिया में अपना कोई नहीं है।³ इस राम-नाम की महिमा अपरम्पार है। इस मन्त्र को पाते ही कबीरदास केवड़े के फूल हो गये और भक्त लोग भीरो की भाँति इस सौरभशाली के चारों ओर एकत्र हो

1 मारा मूरा बहु मिले, घाइन मिले न कोइ ।

घाइन ही घाइन मिलै, तब राम-भगति दिह होइ ॥—क. ग्रं., पृ. 67

2 कबीर धनि बै सुन्दरी जिन जाया वस्तो पूल ।

राम सुमरि निरर्भ हुआ, सब जग गया अऊन ॥—वही, पृ. 53

3 कबीर भव जग इडिया, मदिल कवि चढ़ाइ ।

हरि बिन अपना कोइ नहिं देखे ठोकि-बजाइ ॥—वही, पृ. 61

व्यर्थता छिप नहीं सकती थी, थोथा तर्क और कुटिल तत्त्वज्ञान उन्हें भरमा नहीं सकता था, कूट वचन और मधुर शब्दजाल उन्हें फँसा नहीं सकते थे। वे सर्वत्र एक विचित्र प्रकार का अभाव अनुभव कर रहे थे। सारा संसार अपनी-अपनी आग में जल रहा था। ऐसा कोई नहीं मिलता था जिससे लगकर वे रह सकें। बसावा यह था कि जिसमें हृदय की बात कहते वही डंक मार देता, निर्भय भाव से, निश्चय होकर जिस आदमी से दिल की बात कही जा सके ऐसा कोई मिल नहीं रहा था। वे व्याकुल भाव से कुछ खोज रहे थे, पर पा नहीं रहे थे; सारा मन और प्राण सशय के विष में जँजर हो गये थे। हृदय बेचैन था; ऐसा प्रेमी मिल नहीं रहा था जिसके प्रेमपूर्ण मर्मग से यह सारा-का-सारा हलाहल अमृत हो जाता।¹ ठीक ऐसे ही समय में रामानन्द ने उनकी भेट हुई। यह बहुत अच्छा हुआ जो गुरु मिल गये, नहीं तो बड़ी हानि की सम्भावना थी। कौन जानता है, कबीर भी औरों की तरह माया-रूपी दीपक को अपना पूर्ण लक्ष्य समझकर पतंग की तरह न कूद पड़ते? सारी दुनिया तो ऐसी ही है। कौन है जो डम माया-दीपक का पतंग नहीं बन गया? ऐसे बड़भागी अगुलियों पर ही गिने जा सकते हैं, जो गुरु की कृपा से उबर जाते हैं। कबीरदास ने सद्गुरु को पाकर अपने को बड़भागी समझा, गुरु की सफलता केवल गुरु के ही महत्त्व पर निर्भर नहीं होती। शिष्य भी ऐसा ही कृती चाहिए। कबीर ऐसे ही शिष्य थे।²

अनन्त थी इस सद्गुरु की महिमा, अनन्त था उपकार। अनन्त दृष्टि उन्होंने बोल दी और अनन्त को दिखा दिया। क्या था वह अनन्त? राम-नाम। इस महा-मन्त्र की पटनर देने लायक जगत् में कौन-सी चीज है? हाय, कबीरदास के पास ऐसा कौन-सा धन था जिसे देकर वे गुरु की इस महादान-जन्य कृपा पर अपनी कृतज्ञता प्रकट करते।³ उन्हें सारा-भूरा तो बहुत मिले थे जो अपनी वाण-विद्या से

1 ऐसा कोई ना मिले आयो रहिये लागि ।
मव जग जवनौ देखिया अपनी अपनी लागि ॥ 5 ॥

ऐसा कोई ना मिले जामो बहूँ निसक ।
जामो हिन्द की बहूँ मो फिरि मारै ठक ॥ 6 ॥—क. घ., पद 66

2 प्रेमी बँदन में फिरी प्रेमी मिले न कोइ ।
प्रेमी बौ प्रेमी मिरनै तबसव विष अमृत होइ ॥ 12 ॥—बही, पृ. 67

3 भनी भई जा गुर मितरा नहि तर होँगी हाणि ।
दीनक दिष्टि पतंग जूँ, पड़ग पूरी जाणि ॥ 19 ॥

माया दीपक नर पतंग भ्रमि भ्रमि इरी पडन ।
बहै बबीर गुरु ग्यान धी, एत-आध उबरत ॥ 20 ॥

नागुर बगुरा बना करै दाँ गिरा हो माहँ चूर ।
भारै लूँ प्रमोधि नै, जूँ बगि बजारी चूर ॥ 21 ॥—क. घ., पद 3

4 गनगुर की महिमा, अनन्त तिया उपकार ।
लोचन अनैत उपहिता, अनैत निगारणहार ॥ 3 ॥

रामनाम के पटारी, देरी बौ कण्ट नाहि ।
बना के गुरु सकीपि, होम रही मन माहि ॥ 4 ॥—बही, पृ. 1

गये । जहाँ-जहाँ कबीर की भक्ति गयी वहाँ-वहाँ राम
 कबीर भया है केतकी, भँवर भये सब
 जहँ-जहँ भगति कबीर की, तहँ-तहँ राम निवास

जन्म-जन्मान्तर से नाना भवचक्र में घूमते हुए कबीरदास
 जीवन का व्यर्थ भार ढोते-ढोते वे हैरान थे, दुःख के बोझ में
 दिया था, वे हारे हुए योद्धा की भाँति संसार को सूना देख रहे थे।
 समय गुरु का साक्षात्कार हुआ । प्रेमभक्ति के महारस से गुरु
 था, उन्होंने बड़ी कृपा-पूर्वक वह महारस कबीर को दे दिया ।
 असाधारण रस को पीकर वे धन्य हो गये :

धावत जोनि जनम भ्रमि थाके
 अब दुखकें हम हार्यो रे
 कहि कबीर गुरु मिलत महारस
 प्रेम-भगति बिस्तार्यो रे

कबीरदास मनुष्य थे, पर इस प्रेम-रस के पान से देवता हो गये
 है उस महागुरु की, जिसने मनुष्य को देखते-देखते देवता बना दिया ।
 बलिहारी गुरु आपणें घौं-हाड़ी की बार ।
 जिनि मानिष तें देवता, करत न लागी बार
 और इस प्रकार द्रविड़ देश में उपजी हुई जिस भक्ति को
 खण्ड में ले आये थे उसे कबीर ने सप्त द्वीप और नौ खण्डों में
 भक्ति द्राविड़ ऊपजी, लाये रामानन्द ।
 परगट किया कबीर ने, सप्तद्वीप-नवखण्ड ॥

—स. क.

‘सन्तो, भक्ति सतो गुरु आनी’

कबीरदास ने बार-बार कहा है कि सद्गुरु भक्ति ले आये हैं ।
 कबीरदास की इस भक्ति की व्याख्या करने का प्रयास बहुते

1. बीजक. शब्द 1; क. वच, पृ 125, पद 66

अन्याभिलषिता-शून्यं ज्ञानकर्मविनाशकम् ।

आनूकूल्येन कृष्णानुशीलनं भक्तिरुत्तमा ॥—म. ट. ति. 3.9

तो उन्हें अपढ़ गँवार समझकर इस प्रकार समाधान कर लिया गया है कि उन्हें निर्गुण-सगुण और द्वैत-अद्वैत आदि किसी भी विषय का ठीक-ठीक ज्ञान नहीं था, या फिर उन्हें सर्वज्ञ सर्वनियन्ता समझकर उनके नाम पर विचित्र-विचित्र बातों का 'सागर' निर्माण किया गया है और मनमानी कथाएँ तैयार करके सम्प्रदाय के लोगों को भुलावा देने का प्रयत्न किया गया है। दोनों ही राहें गलत हैं। प्रथम पक्ष तो यही नहीं समझ पाता कि निर्गुण अद्वैत के साथ भक्ति कैसे चल सकती है? पाठकों ने अब तक देख लिया होगा कि कबीर तात्त्विक दृष्टि से अद्वैतवादी नहीं थे और उनके 'निर्गुण' राम' में और वेदान्तियों के पारिभाषिक 'निर्गुण-ब्रह्म' में मौलिक भेद है। फिर भी इसमें तो कोई सन्देह नहीं कि कबीरदास राम की रूप-रेखा, आकार-प्रकार, द्वैत-अद्वैत, भाव-अभाव से परे समझते थे (देखिए ऊपर, पृ. 293-297)। प्रश्न यह है कि क्या ऐसा रूपातीत भगवान् भक्ति का विषय हो सकता है?

इस प्रश्न का उत्तर बहुत कठिन नहीं है। सर्ववादि-सम्मत मत यह है कि भक्ति भगवद्विषयक प्रेम को ही कहते हैं। (नारद-भक्तिसूत्र, 1-2)। भक्तिरसा-मृतसिन्धु में इसी बात को इस प्रकार कहा गया है कि अनुकूल भाव से भगवान् के विषय में अनुशीलन करना ही भक्ति है। यह अनुशीलन ज्ञान और कर्म से ढका हुआ नहीं होना चाहिए और न अनुशीलन करनेवाले के हृदय में भगवान् की भक्ति के सिवा और कोई अभिलाषा होनी चाहिए। भगवद्विषयक यह जो अहैतुक या कारणहित प्रेम है, वह न तो निरुपाधिक स्वरूप के लिए असम्भव है और न अद्वैत भावना के विरुद्ध। नारद-पात्ररात्र में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि भगवान् के सर्वोपाधि-विनिर्मुक्त स्वरूप को तत्पर होकर (अर्थात् अनन्य-भाव से) समस्त इन्द्रियो और मन के द्वारा सेवन करना ही भक्ति है।¹ अद्वैत-भावना भक्ति के मार्ग में बाधक नहीं है, इसके प्रमाण हैं तुलसीदास, शंकराचार्य और अन्यान्य बहुतेरे शैव और तान्त्रिक साधक। इस भावना के अनुसार जीव वस्तुतः भगवान् का ही रूप है जो भ्रमवश अपने को पृथक् समझ रहा है। इस अज्ञ की अपने स्वाभाविक रूप में फिर जाने की जो चेष्टा है वह अभेदमूलक आकर्षण है। नदी के प्रवाह का प्रत्येक बिन्दु जो समुद्र की महान् सत्ता में विलीन होने के लिए दौड़ लगा रहा है, वह इसी अभेद-प्रतीति-जन्य प्रेम के कारण।² भक्ति के आचार्य मानते हैं कि भगवान्

1. सर्वोपाधिविनिर्मुक्त तत्परात्वेन निर्मलम्।
द्व्योकेण द्व्योकेन सेवने भक्तिरुच्यते ॥

2. नृ — हरियास की तरह हरियास है जो,
हरियास भी तरह नृनि होयम।
उठे तो तोर है, बैठे तो गोर है,
बढ़े किन तरह दूगरा होयम।

का स्वरूप मानवीय चिन्तन-शक्ति के वश का नहीं है। वह अचिन्त्य है। जनत है उसकी शक्ति और अगम्य है उसकी भूति। कबीरदास ने इसी बात को समझने के लिए भगवान् को त्रिविध-अकल-अनूपम कहा है (क. ग्र., पद 6); अचिन्त्य और अकथ बताया है (पद 36); गुँग का गुड़ (पद 68) और शर्करा (पद 156) कहा है।

भक्त लोग मानते हैं कि इस अनन्त अचिन्त्य भगवान् को सच्चिदानन्द कह कर यद्यपि विधिरूप से कथंचित् समझाया जा सकता है (क्योंकि श्रुतियों में त्रिवि-नेति कह-कहकर उसे निषेधरूप में ही समझाया गया है, केवल 'सत्-चित्-आनन्द' कहकर ही उसके विधि-रूप की ओर इशारा किया गया है) फिर भी हम नहीं जानते कि सत्ता (सत्), चैतन्य (चित्) और आनन्द के अतिरिक्त उसमें और क्या है। कितने ही भक्त होते हैं जो उसके अंश-विशेष के साथ ही अपनी अभिन्नता अनुभव करके आत्माराम हो रहते हैं। वे भगवान् के केवल चैतन्य अंश के साथ अपने चित्स्वरूप को अभिन्न समझ लेते हैं। ऐसे ही भक्त अद्वैतवेदान्ती हैं। यद्यपि वे अपने को ज्ञानमार्गी कहते हैं तथापि वे भी वस्तुतः भगवान् के परम प्रेम के ही साधक हैं। एक और प्रकार के साधक हैं जो माया और परम पुरुष को जलग-अलग कर शक्ति और शक्तिमान के भेद को कभी भूलते ही नहीं। वे ऐश्वर्य रूप के उपासक भी वस्तुतः भगवान् के परम प्रेम के ही उपासक हैं। भगवान् का प्रेम एक और अलखण्ड है। उसके अंश-विशेष के प्रति आसक्ति प्रकट करने मात्र से उसकी अलखण्डता खण्डित नहीं होती। भक्ति के साथ इन साधना-मार्गों का कोई विरोध तो क्या होगा, वे सभी वस्तुतः भक्ति के ही प्रकार हैं। यही दिखाने के लिए श्रीमन् जीवगोस्वामिपाद ने भागवत-सन्दर्भ में पहले ही भगवान् के इस अलखण्ड-प्रेमपरिपूर्ण रूप की वन्दना इस प्रकार की है :

यस्य ब्रह्मोति संज्ञां क्वचिदपि निगमे याति चिन्मान-सत्ता-
प्यशो यस्यांशकैः स्वैर्विदधति वशयन्नेव माया पुमाश्च ।
एकं यस्यैव रूपं विलसति परमव्योम्नि नारायणारूपं,
स श्रीकृष्णो विधत्ता स्वयमिह भगवान् प्रीतिं तत्पादभाजाम् ॥

—भागवत-सन्दर्भ 1.8

जो लोग भक्तिमूलक वाणियों को ऊपर-ऊपर से ही सुरुचकर रस निकाल लेना चाहते हैं, उन्हें उस रस का साक्षात्कार नहीं हो सकता। भक्ति भाव्य की

→ उसी के नाम को फेरके सहार धरा,
धर के कहै क्या नीर घोषम ।
जब ही फेर सब जग है ब्रह्म में,
ध्यान करि देख कबीर गोषम ।

चीज है, प्रेम प्रीति का विषय है, वह उसे नहीं पा सकता :
भाग्य बिना नहीं पाइये, प्रेम प्रीति की भक्त ।
बिना प्रेम नहीं भक्ति कछु, भक्ति पर्यो सब जगत ॥

भक्ति का साहित्य भी प्रेम की अपेक्षा रखता है ।
—स क. सा 15 11

भक्तों का यह भी दावा है कि वेदान्त में जिसे 'ब्रह्म-जिज्ञासा' या 'ब्रह्म की जानकारी की इच्छा' कहा गया है वह वस्तुतः भक्ति ही है, क्योंकि कठोपनिषद् में (2 22) साफ-साफ कहा गया है कि 'परमात्मा में जिसकी भक्ति-श्रद्धा है उसी से उन्हें प्राप्त करता है । और फिर यह अत्यन्त मोटी-सी बात है कि जब तक श्रद्धा और प्रेम अधिक नहीं हो जाते तब तक जानने की इच्छा (जिज्ञासा) भी नहीं जागती । इसीलिए मानो वेदान्त-दर्शन के प्रथम सूत्र 'अथातो ब्रह्म-जिज्ञासा' की कमी को पूरा करने के लिए ही भक्ति-सूत्रकार ने कहा, 'अथातो ब्रह्म-जिज्ञासा । अनुरक्ति ही है' । 'बोधसार' में आचार्य नरहरिपाद ने भी कहा है कि जिसे वेदान्त में अपरोक्षानुभूति कहते हैं वह वस्तुतः प्रेमलक्षणा भक्ति का ही परिणाम है ।¹ और भागवत में अहैतुक निष्काम भक्ति का फल वैराग्य और ज्ञान ही बताया गया है,² जो वेदान्त का भी लक्ष्य है ।

अब यह मानी हुई बात है कि प्रेम आश्रय-भेद से भिन्न हो जाता है । रूप-गोस्वामिपाद ने कहा भी है कि स्वभाव, संस्कार और रुचिबल भक्त लाखों तरह के हो सकते हैं । इसीलिए भक्ति के अग और भेद भी अनन्त प्रकार के कल्पना किये जा सकते हैं या फिर एक ही भेद माना जा सकता है । वह इस प्रकार की भक्ति एक ही है, केवल आश्रय-भेद से अनेक प्रकार की दीखती है (भ. र. 2.42-3) । भक्तिशास्त्रीय ग्रन्थों में जो अग और भेद गिनाये गये हैं, वे उपलक्षण-मात्र हैं । वस्तुतः जैसा कि गोस्वामी तुलसीदासजी ने कहा है, हरि भी अनन्त हैं, उनकी कथा भी अनन्त है और श्रुति तथा सन्त उसका अनन्त भाँति से भजन भी करते हैं :

हरि अनन्त हरि-कथा अनन्ता ।
वहु प्रकार गावहि श्रुति-सन्ता ।

सो गुरुपदाश्रय प्रभृति जो भेद भक्ति-शास्त्रों में बताये गये हैं, वे अन्तिम और

- 1 नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुता श्रुतेन ।
यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्त्वर्ष्य जाता वृणुते तन स्वाम् ॥—अष्टो, पृ- 6
- 2 अरारोक्षानुभूतिर्यां वेदान्तेषु निरूपिता ।
प्रेमलक्षणभक्तेः स परिणामः स एव हि ॥
- 3 बायुदेवे भगवति भक्तियोगः प्रयोजितः ।
जनयत्याशु वैराग्यं ज्ञानं च यदहैतुकम् ॥—भागवत, 1-2-1

पूर्ण नहीं है। श्रवण-कीर्तन आदि प्रकार भी उपलक्षण भर ही है। भक्ति के लिए केवल एक ही बात आवश्यक है—अनन्यभाव से भगवान् की शरणागति, अहेतुक प्रेम, बिना शर्त आत्मसमर्पण। कबीरदास में इन बातों की चरम परिणति हुई है। वे गोविन्द को बार-बार पुकारकर कहते हैं, “हे गोविन्द, मैं तुम्हारी शरण आया हूँ, क्यों नहीं मुझे उबार देते? वृक्ष के नीचे आदमी छाया के लिए जाता है, अगर उस वृक्ष में ही ज्वाला निकलने लगे तो उपाय ही क्या रह जायेगा? आदमी पानी पीकर शीतल होने के लिए जलाशय में जाता है, पर अगर वहाँ से आग की लपटें निकलने लगे तो क्या किया जा सकता है? हे नाथ, कबीर केवल तुम्ही को जानता है, वह तुम्हारी ही शरण आया है, पर कैसे आश्चर्य की बात है कि तुम्ही उसे जला रहे हो! हे गोविन्द, सचमुच ही तुम डरने की चीज बन गये हो। कहाँ तो तुम्हें अपने प्रेम-पीयूष से शरणागत की रक्षा करनी थी, सो तो तुमने की नहीं, उल्टे वियोग की वल्लि में झुलसाने लगे।” (पद-112) “अजी हो गुसाई, मैं गुलाम हूँ, मुझे बेच दो। यह सारा तन-मन-धन तेरा है और तेरे ही लिए है। राम ही गाहक है, राम ही सौदागर। कबीर ने तो तन और मन निछावर करके अपने-आपको राम पर कुर्बान कर दिया है!”² (पद-113) “बालम के बिना कबीरदास की आत्मा तड़प रही है। दिन को चैन नहीं, रात को नीद नहीं। सेज सूनी है, शरीर चर्त्ता बन गया है। आँखें धक गयी हैं, राह दिखती नहीं। हाथ रे वेदरदी पिया, तूने मुष नहीं ली!”³ “हाथ, वह विरह की मारी वियोगिनी पिऊ-पिऊ करके जाग दे रही है। किन्तु निर्गुण है वह पीव, निर्मोही है वह भगवान्! शून्य-सनेही राम ही उसके

1. गोव्यदे तुम्हरे डरपी भारी।

सरगार्ह जायो क्यूँ गहिये, यह कौन बात तुम्हारी।
धूप-शश्वत छाँह तराई, मनि तरवर गचराई।
तरवर भाई ज्वाला निजसँ, तो क्या मेर बुझाई।
मजे बन जले त अलकूँ धार्य, मनि जल सीतल होई।
जम ही माँहि अग्नि जे निजसँ, और न दूजा कोई।
तारण निरण निरण तू तारण, और न दूजा जानी।
बहे कबीर सरगार्ह जायो, जान देव नहि मानौ ॥—क. प्र., पद 112

2. मैं गुलाम मोहि बेचि गुसाई।

तन-मन-धन मेरा रामजीक तारि।
आनि कबीरा हाटि उजारा,
छोद गाहक छोद बेचनिहारा।
बेचै राम तो राखै कौन,
राख राम तो बेचै कौन।
महे कबीर मैं तन-मन जारूया,
माहिज अपना छिन न बिगारूया।

3. तनके दिन बालम मोर बिरा।

दिन नहि चैन रात नहि निद्रिया, तनक तनक के भोर बिरा।
तन-मन भोर रहै-अभ होलै मून सेज पर जनम छिया।

एकमात्र आराध्य है, और कौन है जो उस पतिप्राणा का दर्शनीय बन सके !”¹
 “हाय, कबीरदास के वे दिन कब आयेंगे जब उनका जीवन सफल होगा, देह धरने का फल प्राप्त होगा, जब पिया के साथ अग-में-अग मिलाकर रभस आलिंगन का मोका मिलेगा, जब वे प्रिय के साथ हिल-मिलकर खेलेंगे, जब उनके शरीर और इन्द्रिय, मन और प्राण प्रियतम में एक-रूप हो जायेंगे। न जाने रामराजा वह कामना कब पूरी करेंगे।”² “हाय, विरह की मारी कबीरदास की आत्मा पिया-मिलन की आशा लेकर कब तक खड़ी रहे ? पिया का निवास ऊँचे पर है। वहाँ जाने में कितनी जितन है, किजनी लज्जा ! पैर उठते ही नहीं, उठते हैं तो तलमला जाते हैं। सात्त्विक भाव के कम्प और रोमांच से सारा अंग सिथिल हो जाता है, पैर आगे पड़ते ही नहीं, प्रीति-आशंका से हृदय अस्थिर हो उठता है। हाय, इसने कभी तो उस मधुर मिलन का अनुभव नहीं किया—निपट वारी, निपट अनाड़ी है यह। उस सँकरा मार्ग है, अटपटी चाल है, मिलन हो तो कैसे हो ? सद्गुरु का उपदेश ही इस विपत्ति-काल में सहारा है।”³ “अरे ओ परदेशी, पिया को पहचान ले। कुछ समझ में नहीं आता कि तुझे हो क्या गया है, कौन-सी बुरी आदत तूने सीख ली है ? सारी दुनिया का चक्कर मारकर तूने क्या कर लिया, अरे ओ भलेमानस, लाभ की आशा में मूल ही न गँवा दे। झूठे प्रसव-जाल में भूले हुए भोले, क्यों दूसरों के हाथ बिका हुआ है ? जल्दी अपने असली प्रियतम को पहचान ले। आज—

→ नैन धकित भये पथ न भूतै, साईं बेदरदी मुय न लिया।
 कहन कबीर मुनो भाई माधो, हरो पीर दुय जोर दिया।—क बच, पृ 141

1. मैं अबला पिउ पिउ कहैं निर्गुन मेरा पीव।
 भूष्य सनेही राम विन, देखूँ और न जीव ॥—क बच, पृ 141

2. वे दिन कब आवेंगे भाइ।
 जा कारनि हन देह धरी है, मिलिबौ अग लगाइ ॥

हौं जानूँ जे हिलि-मिलि घेँलूँ, तव मन मन प्राण समाइ ॥
 या कामना करौ परस्परन समख हा राय राइ ॥

मोहि उदानी माधव साहै, चितवत रैन विहाइ ॥
 सेज हमारी स्पश भई है, जब सोऊँ तब छाइ ॥

यहु अरदास दास को मुनिये, तव की ठपनि बुझाइ ॥
 कहै कबीर मिल जै साईं, मिलि करि मंगल गाइ ॥—क थ., पद 306

3. पिया-मिलन की जास, रहों कबलौ खरी।
 ऊँचे नहि चढ़ि जाय, मने लज्जा धरी ॥

पाँव नहीं ठहराय, चढ़ूँ गिर गिर पहाँ ॥
 फिर फिर चढ़ें सम्हारि, चरन आगे धरूँ ॥

अग अग घहराइ, तो बहुविधि डरि रहूँ ॥
 करम-रूपट मग घेरि, तो भ्रम मे परि रहूँ ॥

बारि निपट अनादि, वे तो शीनी गँव है ॥
 अटपट चाल गुम्हार, मिलन कन होइ है ॥

छोरो कुमति-विकार गुनवि गहि लीजिये।

तातस्य कूपोज्यमिति ब्रुवाणाः

क्षारं जल का पुरुषाः पिबन्ति ।

सो, जिस दिन से महागुरु रामानन्द ने कबीर को भक्ति-रूपी रसायन दी, उस दिन से उन्होंने सहज समाधि की दीक्षा ली, आँख मूंदने और कान रूँधने के टण्टे को नमस्कार कर लिया, मुद्रा और आसन की गुलामी को सलामी दे दी। उनका चलना ही परिक्रमा हो गया, काम-काज ही सेवा हो गये, सोना ही प्रणाम बन गया, धोलना ही नाम-जप हो गया और खाने-पीने ने ही पूजा का स्थान ले लिया। हठयोग के टण्टे दूर हो गये, खुली आँखों से ही उन्होंने भगवान् के मधुर मादक रूप को देखा, खुले कानों से ही अनहद नाद सुना, उठते-बैठते सब समय समाधि का आनन्द पाया और अत्यन्त उल्लास के आवेग में उन्होंने घोषित किया :

साधो, सहज समाधि भली ।

गुरु-प्रताप जा दिन ते उपजी, दिन-दिन अधिक चली ॥

जहँ-जहँ डोलो सोई परिकरमा, जो कछु करो सो सेवा ।

जब सोवों तब करो दण्डवत, पूजो और न देवा ॥

कहां सो नाम सुनो सो सुमिरन, खाँव-पियो सो पूजा ।

गिरह-उजाड एक-सम लेखो, भाव न राखो दूजा ॥

आँख न मूँदों कान न रूँधो, तनिक कष्ट नहि धारो ।

खुले नैन पहिचानो हँसि-हँसि, सुन्दर रूप निहारो ॥

सबद-निरन्तर सँ मन लागा, मलिन बासना त्यागी ।

ऊठत-बैठत कबहुँ न छूटै, ऐसी तारी लागी ॥

कहु कबीर यह उनमुनि-रहनी, सो परगट करि भाई ।

दुख-सुख से कोई परे परमपद, तेहि पद रहौ सम्राई ॥

—मन्दा. शब्द 30

धन्य है वे गुरु ! वे सचमुच उस भ्रमरी के समान हैं जो निरन्तर ध्यान का अभ्यास कराकर कीट को भी भ्रमरी (तितली) बना देती है। कीड़ा भ्रमरी हो गया, नयी पाँखें फूट आयी, नया रंग छा गया, नयी शक्ति स्फुरित हुई। उन्होंने जाति नहीं देखी, कुल नहीं विचारा। अपने-आपमें मिला लिया। नाले का पानी गंगा में जाकर गंगा हो जाता है, कबीर गुरु में मिलकर तद्रूप हो गये। धन्य हो गुरो, तुमने चंचल मन को पंगु बना दिया, तत्त्व में तत्वातीत को दिता दिया, बन्धन से निर्वन्ध किया, अगम्य तक गति कर दी। केवल एक ही प्रेम का प्रसंग तुमने सिखाया, पर कैसा अचरज है कि इस प्रेमप्रेष की वर्षा ने यह सारा शरीर भीग गया ! रससिक्त आत्मा में भक्ति का अकुर सहलहा उठा :

कबीर बादल प्रेम का, हम परि बरस्यो आर ।

अंतरि भीगी आत्मा, हरी भई बनराइ ॥



जाने कब तक भटकता फिरेगा। भवजाल विकट है, मायाचक्र अनन्त है, साधन-मार्ग दुरधिगम्य है, विघ्नों की बाहिनी रास्ता रोके खड़ी है और गृहस्थ लाचार है। दूसरे (भक्त) ने उसे लापरवा बना दिया। गलती से भी एक बार हरि-नाम जिसने ले लिया उसे कुछ और करने की जरूरत नहीं, विष्णु का तिलक एक बार अगर सिर पर चढ़ गया तो वैकुण्ठ का दरवाजा खुला है, तुलसी की माला यदि किसी प्रकार मिल गयी तो गोलोक में स्थान निश्चित है। कलियुग सब युगों से अच्छा है, क्योंकि इसमें मानस-पाप का कुछ फल नहीं होता, किन्तु मानस-पुण्य का पूरा फल मिलता है। राम का नाम राम से भी बड़ा है, भय की कोई जरूरत नहीं। योग ने गृहस्थ को जरूरत से ज्यादा सशयालु बना दिया था, भक्ति ने पूरा आशावादी। एक ने मुक्ति को महंगा सौदा बता दिया, दूसरे ने बहुत सस्ता। योग में गलदश्रु भावुकता को कोई स्थान नहीं। जो भक्ति पद-पद पर भक्त को कम्प, आवेग, जड़ता और रोमोद्गम की अवस्था में ले आ देती है वह इस क्षेत्र में अपरिचित थी। और यदि सचमुच ही भाग और विभाग कल्पित है, कल्प-विकल्प वेकार है, संसार मृग-मरीचिका है, परमतत्त्व विभाग और अविभाग से परे है, सूक्ष्म और स्थूल के अतीत है—यदि वह एक-रस है, सम-रस है, तो फिर रोंने से होता क्या है? अखण्ड-चैतन्य-स्वरूप अमायिक परमपुरुष के सामने यह विलाप क्यों? उस गुणहीन, विकारहीन, दया-माया-हीन की पूजा क्या और स्तुति क्या? ¹ निमंमता और अमायिकता योग की पहली शर्तें हैं। इसीलिए वह अपने अनुयायी को अखड़ बना देता है। कबीरदास ने यह अखड़ता योगियों से विरासत में पायी थी। संसार में भटकते हुए जीवों को देखकर कण्ठा के अश्रु से वे कातर नहीं हो आते थे बल्कि और भी कठोर होकर उसे फटकार बताते थे। वे प्रह्लाद की भाँति सर्वजगत् के पाप को अपने ऊपर ले लेने की वाञ्छा से ही विचलित नहीं हो पड़ते थे बल्कि और भी कठोर, और, और भी शुष्क होकर सुरत और विरत का उपदेश देते थे। संसार में भ्रमनेवालों पर दया कैसी, मुक्ति के मार्ग में अग्रसर होनेवालों को आराम कहाँ, करम की रेख पर भेख न मार सका तो सन्त कैसा :

ज्ञान का गेंद कर सुर्त का डंड कर

खेल चौगान-मैदान माँही।

जगत का भ्रमना छोड़ दे बालके

आय जा भेष-भगवन्त पाही ॥

1. अविवेक-विवेक-विवोध इति, अविकल्प-विरक्त विवोध इति। यदि चैकनिरन्तरविवोध इति, किमु रोदिषि मानस-सर्वममः ॥ बहुधा श्रुतयः प्रवदन्ति यत्ते, विदशालस्य मृगतोयममः। यदि चैकनिरन्तरसर्वममः किमु रोदिषि मानस-सर्वममः ॥ सविभक्ति-विभक्तिविहीन परम अनुकाय-विचाय-विहीन परम। याद चैकनिरन्तरसर्वममः यन्नर्तं च कथं स्तवनं च कथम् ॥

कठिन है। विरोधी के ही अस्त्र से विरोधी को घायल करने की कला में कबीरदास उस्ताद हैं। गगन और पवन के बल पर जातंरु जमानेवाले से यह छोटा-सा प्रश्न कितना सहज और फिर भी कितना तिलमिला देनेवाला है : 'गगना-पवना दोनों बिनसे कहै गया जोग तुम्हारा ?'

यह उनकी अनधिकार चर्चा नहीं थी। वे समाधिगम्य परमपुरुष का साक्षात्कार कर चुके थे, पवन को उलटकर सहस्रारचक्र में ले जा चुके थे, वहाँ के गगन का अनन्य-साधारण गजन सुन चुके थे, अवशेष अमृत-वर्षा पावस का अनुभव कर चुके थे, उस महान् पद को देख आये थे जहाँ कोई बिरला ही जा सकता है, जहाँ वेद और कर्तेव की गम नहीं है, जहाँ की गगन-गुफा में किसी गैव की चाँदनी छिटकी हुई है, जहाँ उदय और अस्त का नाम भी नहीं है, जहाँ दिन और रात की पहुँच नहीं है, जो प्रेम के प्रकाश का समुद्र है, जो सदानन्द का विशाल निर्भर है, जो भ्रम और भ्रान्ति से परे है, जो एक-रस है, ब्रह्म की छील में (झूले में) वे निश्चित रूप से झूल चुके थे :

करत फल्लोल दरियाव के बीच में,
ब्रह्म की छील में हस झूले ।
अर्थ ओ' ऊर्ध्व की गेग बाही तहाँ,
पलट मन पवन को कँवल फूले ॥
गगन गरजै तहाँ सदा पावस झरै,
होत झनकार नित बजत तूर ।
वेद-कर्तेव की गम्म नाही तहाँ,
कहै कबीर कोई रमै सूर ॥
गगन की गुफा तहाँ गैव का चाँदना,
उदय और अस्त का नाम नाही ।
दिवस ओ' रैन तहाँ नेक नहि पाइये,
प्रेम-परकास के सिन्धु माही ॥
सदा आनन्द दुख-दंद व्यापै नही,
पूरनानन्द भरपूर देखा ।
भर्म और भ्रान्ति तहाँ नेक आवै नही,
कहै कबीर रस एक पेखा ॥

—शब्दा., पृ. 104

परन्तु वे स्वभाव से फव्वद थे। अच्छा हो या बुरा, खरा हो या खोटा, जिससे एक बार चिपट गये उससे जिन्दगीभर चिपटे रहो, यह सिद्धान्त उन्हें मान्य नहीं था। वे सत्य के जिज्ञासु थे और कोई मोह-ममता उन्हें अपने मार्ग से विचलित नहीं कर सकती थी। वे अपना घर जलाकर हाथ में मुराड़ा लेकर निकल पड़े थे और उसी को साथी बनाने को तैयार थे जो उनके हाथों अपना भी घर जलवा सके :

भेष-भगवंत की शेष महिमा करे
 शेष के सीर पर चरन डारै ।
 कामदल जीति के कौवलदल सोधि के
 ब्रह्म को वेधि के क्रोध मारै ॥
 पदम-आसन करै पौन परिचै करै
 गगन के महल पर मदन जारै ।
 कहत कबीर कोई सन्त-जन जाहरी
 करम की रेख पर भेष मारै ॥

—शब्दा., पृ. 50

परन्तु अवखड़ता कबीरदान का सर्वप्रधान गुण नहीं है। जब वे अवधू या योगी को सम्बोधन करते हैं तभी उनकी अवखड़ता पूरे चढ़ाव पर होती है। वे योग के विकट रूपों का अवतरण करते हैं, गगन और पवन की पहेली बुझाते रहते हैं, गुन और सहज का रहस्य पूछते रहते हैं, द्वैत और अद्वैत के सत्त्व की चर्चा करते रहते हैं और अवधू के अज्ञान पर कुटिल हँसी-सी हँसा करते हैं :

अवधू, अच्छरहूँ सो न्यारा ।
 जो तुम पवना गगन चढ़ाओ, करो गुफा में वासा ।
 गगना-पवना दोनों बिनसै, कहै गया जोग तुम्हारा ॥
 गगना-मद्वे जोती झलके, पानी-मद्वे तारा ।
 घटिगे नीर बिनसिगे तारा, निकरि गयो केहि द्वारा ॥
 मेरुदंड पर डारि दुलैची, जोगी तारी लाया ।
 सोई सुमेर पर छाक उड़ानी, कच्चा योग कमाया ॥
 इंगला बिनसै, पिंगला बिनसै, बिनसै सुपमनि नाड़ी ।
 जब उनमनि की तारी टूटी, तब कहै रही तुम्हारी ॥
 अद्वैत-विराग कठिन है भाई, अँटके मुनिवर-जोगी ।
 अच्छर-लौकी गम्म बतावे, सो है मुक्ति-विरोगी ॥
 कह अरु अकह दुहूँ तैं न्यारा, सत्त-असत्त के पारा ।
 कहै कबीर ताहि लख जोगी, उतरि जाय भव-पारा ॥

इसी भाषा को योगी समझते थे। ठीक भी है, यदि समाधि-मात्रगम्य निर्मम की भजन-पूजा विहित नहीं है तो योगी से भी तो उलट के उसी मुद्रता और उसी निर्ममता के साथ पूछा जा सकता है कि बाबा, उनमनि तरु तो ठीक है, वहाँ तुमने माना कि अक्षर-पुरुष का साक्षात्कार कर लिया, परन्तु फिर ? जब समाधि भंग हुई, — जब उनमनि की तारी टूटी, तब ? तब तो फिर उसी भवजाल में लौट आये। अब तुम्हारी क्या गति होगी ? सो, कबीरदास अवधूत से बात करते समय पूरी अवखड़ता में काम लेते हैं और अपने व्यक्तित्व को बहुत ऊँचे उठाकर बोलते हैं, क्योंकि वे अवधू के इस मनोभाव को पहचानते हैं। एक बार अगर उन्हे अपने व्यक्तित्व को ऊपर उठा ले जाने की छूट दे दी गयी तो फिर उससे पार पाना

कठिन है। विरोधी के ही अस्त्र से विरोधी को घायल करने की कला में कबीरदास उस्ताद हैं। गगन और पवन के बल पर जातक जमानेवाले से यह छोटा-सा प्रश्न कितना सहज और फिर भी कितना तिलमिला देनेवाला है : 'गगना-पवना दोनों बिनसँ कहँ गया जोग तुम्हारा ?'

यह उनकी अनधिकार चर्चा नहीं थी। वे समाधिगम्य परमपुरुष का साक्षात्कार कर चुके थे, पवन को उलटकर सहस्रारचक्र में ले जा चुके थे, वहाँ के गगन का अनन्य-साधारण गर्जन सुन चुके थे, अवशेष अमृत-वर्षा पावस का अनुभव कर चुके थे, उस महान् पद को देख आये थे जहाँ कोई विरला ही जा सकता है, जहाँ वेद और कतेव की गम नहीं है, जहाँ की गगन-गुफा में किसी गैव की चाँदनी छिटकी हुई है, जहाँ उदय और अस्त का नाम भी नहीं है, जहाँ दिन और रात की पहुँच नहीं है, जो प्रेम के प्रकाश का समुद्र है, जो सदानन्द का विशाल निर्भर है, जो भ्रम और भ्रान्ति से परे है, जो एक-रस है, ब्रह्म की छील में (झूले में) वे निश्चित रूप से झूल चुके थे :

करत कल्लोल दरियाव के बीच में,
ब्रह्म की छील में हस भूँनै ।
अर्ध ओ' ऊर्ध्व की गंग बाढ़ी तहाँ,
पलट मन पवन को कँवल फूलै ॥
गगन गरजै तहाँ सदा पावस झरै,
होत क्षनकार नित वज्रत तूरा ।
वेद-कतेव की गम्म नाही तहाँ,
कहै कबीर कोई रमै सूरा ॥
गगन की गुफा तहँ गैव का चाँदना,
उदय और अस्त का नाम नाही ।
दिवस ओ' रैन तहँ नेक नहि पाइये,
प्रेम-प्रकाश के मिन्धु माही ॥
सदा आनन्द दुख-दंद व्यापै नहीं,
पूरनानन्द भरपूर देखा ।
भर्म और भ्रान्ति तहँ नेक आवै नहीं,
कहै कबीर रस एक पेखा ॥

—शब्दा., पृ. 104

परन्तु वे स्वभाव से फलकड़ थे। अच्छा हो या बुरा, परा हो या छोटा, जिससे एक बार चिपट गये उससे जिन्दगीभर चिपटे रहो, यह सिद्धान्त उन्हें मान्य नहीं था। वे सत्य के जिज्ञामु थे और कोई मोह-ममता उन्हें अपने मार्ग से विचलित नहीं कर सकती थी। वे अपना पर जनाकर हाथ में मुराड़ा लेकर निकल पड़े थे और उसी को साथी बनाने को तैयार थे जो उनके हाथों अपना भी पर-जतवा सके :

हम घर जारा अपना, लिया मुराड़ा हाथ ।
 यद्य घर जारों तामुका, जो चलै हमारे साथ ॥

—स. क. सा. 5.8

वे सिर से पैर तक मस्त-मौला थे । मस्त—जो पुराने कृत्यों का हिसाब नहीं रखता, वर्तमान कर्मों को सर्वस्य नहीं समझता और भविष्य में सब-कुछ झाड़-फटकार निकाल जाता है । जो दुनियादार किये-कराये का लेखा-जोखा दुस्त रखता है, वह मस्त नहीं हो सकता । जो अतीत का चिट्ठा खोले रहता है, वह भविष्य का श्रान्तदर्शी नहीं बन सकता । जो इश्क का मतवाला है, वह दुनिया के माप-जोख से अपनी सफलता का हिसाब नहीं करता । कबीर जैसे फक्कड़ को दुनिया की होशियारी से क्या वास्ता ? ये प्रेम के मतवाले थे मगर अपने को उन दीवानों में नहीं गिनते थे जो माशूक के लिए सर पर कफन बाँधे फिरते हैं, जो बेकरारी की तड़पन में इश्क का चरम फल पाने का भान करते हैं, क्योंकि बेकरारी उस विषय में होती है जिससे प्रिय दूर हो—उसे पाना कठिन हो । पर जहाँ प्यारे से एक क्षण के लिए भी विछोह नहीं, वहाँ तड़पन कैसी ? जो गगरी भरी है उसमें छलकन कहाँ ? जहाँ द्वैत-भावना हो मिट गयी हो उस अजब मस्ती में बेचैनी कहाँ ?

हमन है इश्क मस्ताना, हमन को होशियारी क्या ।
 रहे आजाद या जग से, हमन दुनिया से यारी क्या ।
 जो विछुड़े है पियारे से, भटकते दर-बदर फिरते ।
 हमारा यार है हम में, हमन को इन्तजारी क्या ।
 खलक सब नाम अपने को, बढ़त कर सिर पटकता है ।
 हमन गुस्नाम साँचा है, हमन दुनिया से यारी क्या ।
 न पल विछुड़े पिया हमसे, न हम विछुड़ें पियारे से ।
 उन्ही से नेह लागी है, हमन को बेकरारी क्या ।
 कबीरा इश्क का माता, दुई को दूर कर दिल से ।
 जो चलना राह नाजुक है, हमन सिर बोझ भारी क्या ॥

—शब्दा., पृ. 16-17

इसीलिए ये फक्कड़राम किसी के धोखे में आनेवाले न थे । दिल जम गया तो ठीक है और न जमा तो राम-राम करके आगे चल दिये । योग-प्रक्रिया को उन्होंने डटकर अनुभव किया, पर जैची नहीं । उन नकटो के समान चुप्पी साधना उन्हें मालूम न था जिन्होंने इस आशा पर नाक कटा ली थी कि इस बाधा के दूर होते ही स्वर्ग दिखायी देने लगता है । उन्हें यह परवा न थी कि लोग उनकी असफलता पर क्या-क्या टिप्पणी करेंगे । उन्होंने बिना लाग-लपेट के, बिना शिक्षक और संकोच के ऐलान किया :

आसमान का आमरा छोड़ प्यारे,
 उलटि देग पट अपना जो ।

तुम जान नें जान उत्तरीक करो,
तुम छोड़ो मन को कल्पना से।

—क. व., पृ. 133, पद 87

आसमान अर्थात् गगन-चन्द्र की परम ज्योति। जो वस्तु केवल शारीरिक व्यायाम और मानसिक धन-दनादि का माध्य है वह चरन सत्य नहीं हो सकती। योगी लोग एक प्रकार की जड़-मनाबि की बात स्वोत्तर करते हैं जिनमें बेसी लक्ष्य-भ्रष्ट होकर जड़ शरीर-विकार को निद्रि मनसने लगता है। परम-पुरुष योग का परम प्रतिमाद्य है, आत्मा-गन्ध है वह ज्ञान-रान का विषय नहीं है। केवल शारीरिक और मानसिक कबायद ने दोन्हेवाली ज्योति जड़ विल को कल्पना-माय है। वह भी बाह्य है। कबीर ने कहा, और आगे चलो। केवल किया क. ल है, ज्ञान चाहिए। बिना ज्ञान के योग व्यर्थ है। केवल पिण्ड में—तन्मयि गगन-मुखा में या धूम्रचक्र में यदि घटघटवासी मिलता है, तो कहीं विनिमिलता हो गत हो गया है। अगर कहते हो कि वह केवल भीतर ही है तो बाहर का यह सारा विस्मयहान्त मारे लज्जा के पानी-पानी हो जाता है। क्या गगन-मुखा के बाहर सब-कुछ भगवान् के बाहर है, क्या उसके कप-कप में प्रभु व्याप्त नहीं है, क्या वह व्यर्थ ही जगत् में पड़ा हुआ है? पर अगर इसी की ओर तर्क, यही मान लें कि बाहर की सारी दुनिया में ही वह परम-मुख्य रम रहा है और भीतर उसने धूम्र है तो यह बात झूठ है। कबीरदास ने कितनी ही बार 'कमल-मुखा में रहस्य' का पान किया था, गगन से झरते हुए अमृतरस का आस्वादन किया था। यह झूठ है कि यह परम-पुरुष भीतर नहीं है। जो कहता है कि वह भीतर ही है बाहर नहीं, वह सारे बाह्य जगत् को व्यर्थ ही लज्जित करता है और जो कहता है कि वह भीतर है ही नहीं, वह झूठा है। कबीरदास हैरान हैं कि क्या कहकर इन अरुण-रुपा को बहे :

ऐसा लो, नहीं तैसा लो।

मैं केहि विधि क्यों, गँभीरा लो।

भीतर कहूँ, तो जगनम साजै

बाहर कहूँ तो झूठा लो।

बाहर-भीतर, सतत निरन्तर

गुरु-परतापें दीठा लो।

कबीर की यह पर-फूँक मस्ती, फरकड़ाना तापरपाही और निमेष अस्तङ्गता उनके अग्रण्ड आत्मविश्वास का परिणाम थी। उन्होंने कभी अपने ज्ञान को, अपने गुण को और अपनी साधना को सन्देह की नजरों में नहीं देखा। अपने प्रति उनका विश्वास कहीं भी डिंगा नहीं। कभी गलती महसूस हुई तो उन्होंने एक क्षण के लिए भी नहीं मोचा कि इस गलती के कारण वे स्वयं हो नरने हैं। उनके मन में गलती बराबर प्रशिक्षण में होती थी, मार्ग में होती थी, साधन में होती थी। शायद उनके नाम पर चलनेवाले हजारों भक्तों में से एक भी हमारे इन कथन के प्रसार में नहीं उद्धत किया जा सकता। उनकी अग्रण्ड आत्मनिष्ठा में एक क्षण के लिए

भी दुर्वलता नहीं दिखायी दी। वे बीर साधक थे, और बीरता अगण्ड आत्म-विश्वास को आश्रय करके ही बनपती है। कबीर के लिए साधना एक विकट सत्राम-स्थली थी, जहाँ कोई चिरला दूर ही टिक सकता था। जिसे अपने सिर को उतार-कर देने की कला नहीं आती, वह इस मार्ग का राही नहीं बन सकता :

पकरि समसेर मैदान में पैसिये,
देह-भरजंत कर जुद्ध भाई ।
काट सिर बैरियाँ दाव जहँ का तहाँ,
आय दरवार में सीस नाई ॥
करत मतयाल जहाँ संत-जन मूरमा,
धुरत निस्सान तहँ गगन धाई ॥
कहे कबीर अब नाम सो मुरखरू,
मोज दरवार की भक्ति पाई ॥

—सब्दा., पृ. 106

कबीर जिस साई की साधना करते थे वह मुफ्त की बातों से नहीं मिलता था। उस राम से सिर देकर ही सौदा किया जा सकता था :

साई सेंट न पाइये, बातों मिलै न कोय ।
कबीर सौदा राम सों, मिर बिन कद न होय ॥

—स. क. सा. 85-86

रामानन्द की प्रेम-भक्ति का यह एक अभूतपूर्व परिणाम हुआ। भक्ति के अधु, स्वेद, कम्प आदि महाभाव हो गये। भगवान् का प्रेम बड़ी चीज है, पर उस बड़ी चीज को पाने की साधना भी बड़ी होनी चाहिए। प्रेम का यह व्यापार कुछ खाला का घर नहीं है कि बात-बात पर मचल गये और फरमाइश पूरी हुई। यहाँ तो वही प्रवेश पाने का हकदार है जो पहले सिर उतारकर धरती पर रख दे :

कबीर यहु घर प्रेम का, खाला का घर नाहिं ।
सीस उतारे हाथि करि, सो पैसे घर माहिं ॥
कबीर निज घर प्रेम का, मारग अगम-अगाध ।
सीस उत्तारि पगति ली धरै, तब निकटि प्रेम का स्वाद ॥

—क. ग्रं., पृ. 69

यह प्रेम किसी खेत में नहीं उपजता, किसी हाट में नहीं बिकता, फिर भी जो कोई भी इसे चाहेगा, पा लेगा। वह राजा हो या प्रजा, उसे सिर्फ एक शर्त माननी होगी, वह शर्त है सिर उतारकर धरती पर रख ले। जिसमें साहस नहीं, जिसमें इस अखण्ड प्रेम के ऊपर विश्वास नहीं, उस कायर की यहाँ दाल नहीं गलेगी। हरि से मिल जाने पर साहस दिखाने की बात करना बेकार है, पहले हिम्मत करो, भगवान् आगे आकर मिलेंगे। उथली भावुकता, हिस्टोरिक प्रेमोन्माद और वातूनी इस्क यहाँ बेकार है—अपने अधिगम्य पर अखण्ड विश्वास ही इस प्रेम की कुजी है—विश्वाम, जिसमें सकोच नहीं, द्विधा नहीं, बाधा नहीं :

प्रेम न खेतों नीपजै, प्रेम न हाट बिकाय ।
 राजा-परजा जिस रुचै, सिर दे सो ले जाय ॥
 मूरै सीस उतारिया, छाडी तन की आस ।
 आगेथे हरि मुलकिया, आवत देख्या दास ॥
 भगति दुहेली राम की, नहि कायर का काम ।
 सीस उतारै हाथि करि, सो लेसी हरि नाम ॥

—क. ग्रं., पृ. 70

कबीरदास भक्त और पवित्रता को एक कोटि में रखते थे। दोनों का धर्म कठोर है, दोनों की वृत्ति कोमल है, दोनों के सामने प्रलोभन का दुस्तर जजाल है, दोनों ही काचन-पदधर्मी हैं—बाहर से मृदु, भीतर से कठोर; बाहर से कोमल, भीतर से परुष। सबकी सेवा में व्यस्त, पर एक की आराधिका पतिव्रता ही भक्त के साथ तुलनीय हो सकती है। सती की सिन्दूर-रेखा के बदले काजल नहीं दिया जा सकता और कबीर के मनो में भी राम रम गया है, दूसरा नहीं रम सकता :

कबीर रेख सिंदूर की, काजल दिया न जाइ ।

नैन रमइया रमि रहा, दूजा कहाँ समाइ ॥

भक्त की यह प्रार्थना केवल सती को ही शोभ सकती है :

नैना अंतर आव तूँ, ज्यो ही नैन भूपेउँ ।

ना हो देखौं और कूँ, ना मुझ देखन देउँ ॥

मेरा मुझ में कुछ नहीं, जो कुछ है सो तेरा ।

तेरा तुझको सौपता, क्या लागै है मेरा ॥

कबीरदास में यह जो अपने प्रति और अपने प्रिय के प्रति एक अमण्ड ध्वि-चलित विश्वास था उसी ने उनकी कविता में असाधारण शक्ति भर दी है। उनके भाव सीधे हृदय से निकलते हैं और श्रोता पर सीधे चोट करने हैं। जो नांग दग रहस्य को नहीं जानते वह व्यर्थ ही पाण्डित्य-प्रदर्शन में पाठकों का समय नष्ट करते हैं। प्रेम-भक्ति का यह पौधा भावुकता की धाँव में न तो झुकता ही है और न तर्क के तुपास्पात से भुरझता है। वह हृदय के पानान-भरी अन्नस्नान में अपना रस संचय करता है। न आँधी उसे उखाड़ सकती है और न पानी उसे दाह सकता है। इस प्रेम में मादकता नहीं है पर मस्ती है, कर्कशता नहीं है पर कठोरता है। असंगम नहीं है पर मौज है, उच्छृंखलता नहीं है पर स्वाधीनता है, अग्रानुकरण नहीं है पर विश्वास है, उजड़ता नहीं है पर अश्वत्था है—दृढ़ी प्रवृत्ति सरलता का परिणाम है, उग्रता विश्वास का स्व है, दीवना आत्मानुभूति का बिन्दु है। यह प्रेम वज्र से भी कठोर है, दुःख ने भी डोमन ! दृढ़ है हार से जीत भी जीत है।

हारौ तो हरि नम है, सो जानूँ तो सब ।

पारब्रह्म सो देख्यो, सो निर साय तो सब ॥

इस सरलता और विश्वास के कारण ही जहाँ वे एक स्थान पर भगवान् के निकट अतिशय विनीत और हतदर्प दीखते हैं वहाँ दूसरे स्थान पर चुनौती देते हुए भी दिख जाते हैं। पर कहीं भी उन्होंने शिकायत नहीं की, मचलने का अभिनय नहीं किया, उपालम्भों की शड़ी नहीं लगायी—महान् की महत् मर्यादा को उन्होंने कभी अपनी ससीमता से गँदला नहीं किया। साईं के प्रति उनकी भक्ति अडिग है। वे राम के कुत्ते के रूप में अपना परिचय देते नहीं लजाते। कबीर राम का कुत्ता है, नाम उसका मुतिया है। राम ने ही इस मुतिया के गले में एक रस्सी बांध दी है। सो वह जिधर सीचता है, मुतिया भी उधर ही जाता है। जब वह तो-तो कर्के पुकारता है तो मुतिया भी उसके पास चला जाता है और जब दूर-दूर करता है तो बेचारे मुतिया को भागने के सिवा और चारा ही क्या है? कबीरदास कहते हैं कि भगवान् जैसे रखे वैसे ही रहना थ्येस्कर है, वह जो दे दे वही खा लेना कर्तव्य है। निरीह सारथ्य का यह चरम दृष्टान्त है :

कबीर कूता राम का, मुतिया मेरा नाउँ ।

गलै राम की जेवड़ी, जित खँचै तित जाउँ ॥

तो तो कर तो बाहुड़ी, दुरि दुरि करै तो जाउँ ।

ज्यूँ हरि राखै त्यूँ रहो, जो देवै सो जाउँ ॥

—क. प्रं., पृ. 20

आत्मसमर्पण की यह हृद है। इतने पर भी मन की प्रतीति नहीं होती कि यह प्रेम-रस पर्याप्त है। क्या जाने उस प्रियतम को कौन-सा ढग पसन्द हो, कौन-सी वेशभूषा चिक्कर हो। हाय, उस अजब मस्ताने प्रिय का समागम कैसा होता होगा :

मन परतीति न प्रेम रस, ना इस तन मैं ढंग ।

क्या जानौ उस पीव-भूँ, कैसी रहसी रग ।

—क. प्रं., पृ. 20

इस उक्ति को अपने प्रति अविश्वास समझना गलती होगी। इसमें केवल प्रेमातिशय और औत्सुक्य प्रकट हुआ है। भक्त को अपने ऊपर पूर्ण विश्वास है, पर प्रिय की उच्चता और महिमा के प्रति उसका विश्वास और भी अधिक है। अविचल प्रेमी ही यह सोचता है कि उसका प्रेमी कहीं अतृप्त न लौट जाय। अपनी अपूर्णता इस उत्सुकता और आर्शका का कारण होती है, अपने प्रति अबज्ञा नहीं।

पता नहीं कि कबीरदास ने 'मुतिया' नाम क्यों पसन्द किया। क्या अनुमान किया जाय कि उनका वचन का नाम मुतिया था? असम्भव नहीं। पर मुतिया नाम है बड़ा जानदार। इस नाम में ही कुत्ते की सारी निरीहता मानो दुम हिलाती हुई सामने खड़ी हो जाती है। कभी-कभी आश्चर्य होता है कि क्या यह वही आदमी है जो बीसियों बार गगन-गुफा का चक्कर लगा लेने के बाद उधर के कोने-कोने से ऐसा परिचित हो गया कि बड़े-से-बड़े अवधूत को ललकार सकता है, जो शास्त्र और परम्परा के जटिल जाल में घुसकर इस सफाई के साथ उसकी ग्रन्थियाँ



सलकारने की भाषा में ही बोलते थे। सारी परिस्थिति का विश्लेषण न कर सकने-वाले पण्डित इने अटपटी वाणी समझकर सन्तोष कर लेते हैं या फिर घमण्ड और दम्भ समझकर कुछ आश्चर्य-से हो लेते हैं।

जो लोग पौराणिक कथाओं को जानते हैं, उन्हें मालूम है कि करीब-करीब सभी देवताओं और ऋषि-मुनियों के नाम ऐसी कहानियाँ मिलती हैं जिनमें उनके चरित्र की विमुद्धता में सन्देह होता है। पर जो लोग पुराणों के तत्त्ववाद के जानकार हैं वे उनमें भी भगवल्लीला का आभास पाते हैं और उन्हें न तो उक्त कथाओं में अविश्वास होता है और न उन मुनियों या देवताओं के चरित्र के विषय में सन्देह। कबीरदास पौराणिक कथाओं के धोड़े-बहुत जानकार थे, पर तत्त्ववाद के कायल न थे, शायद जानते भी नहीं थे। इसीलिए उन्होंने कथा पर विश्वास करके मुनियों और देवताओं के चरित्र को उसी रूप में स्वीकार किया जिस रूप में लिखा गया है। अपने ऊपर उनका विश्वास प्रबल था और पौराणिक कथाओं ने सुर-नर-मुनि के चरित्रों पर सन्देह करने का अवसर दिया। इसीलिए अत्यन्त सीधी और सहज बात कहते समय भी उनके आत्मविश्वास का आक्रामक रूप प्रकट हो ही गया :

झीनी झीनी बीनी चदरिया ।

काहे कै ताना काहे कै भरनी, कौन तार से बीनी चदरिया ।

इंगला-पिगला ताना भरनी, मुसमन तार से बीनी चदरिया ॥

आठ कँवल दल चरखा डोलै, पाँच तत्त्व गुन तीनी चदरिया ।

साईं को सियत मास दस लागै, ठोक ठोक के बीनी चदरिया ॥

सो चादर सुर-नर-मुनिओढ़िन, ओढ़ि के मैली कीनी चदरिया ।

दास कबीर जतन से ओढ़िन, ज्यों की त्यों धर दीनी चदरिया ॥

—शब्दा., पृ. 74

इसमें दम्भ का लेश भी नहीं है, घमण्ड का स्पर्श भी नहीं है। है केवल अपने अखण्ड विश्वास और पौराणिक कथानकों की सरलतापूर्ण स्वीकृति। सचमुच ही तो इस पंच तत्त्व और तीन गुण की शरीर-चादर सभी मुनियों और देवताओं ने ओढ़ के मैली कर दी है। पुराण तो ऐसा ही बताते हैं और यह भी सच है कि कबीरदास ने उस चादर को मैली नहीं होने दिया। कबीर की अन्तरात्मा इस महासत्य का अविश्वादी साक्षी है। फिर इसमें दम्भ या घमण्ड कहाँ है? पर जो कोई इसे पढ़ेगा वह इस आत्मविश्वास के आक्रमणकारी पहलू को लक्ष्य किये बिना नहीं रहेगा। सारी बात कुछ इस सहजे में कही गयी है कि वह आक्रमणमूलक हो गयी है। 'सुर-नर-मुनि' को उँगली दिखाकर कहना और उनकी तुलना में अपने-आपको बैठा देना और फिर उनसे बड़ा बताना निश्चय ही एक ऐसा तीव्र कटाक्ष है जो लक्ष्यभूत श्रोता को चिढ़ाये बिना नहीं रह सकता। पर लक्ष्य करने योग्य है कहनेवाले की सापरवाही। वह इतनी बड़ी चिढ़ा देनेवाली बात कह गया है लेकिन कटुता के साथ नहीं, और प्रत्याक्रमण की चिन्ता के साथ तो विल्कुल नहीं।

ऐसे थे कबीर । सिर से पैर तक मस्त-मौला; स्वभाव से फक्कड़, आदत से अक्कड़; भक्त के सामने निरीह, भेषधारी के आगे प्रचण्ड; दिल के साफ, दिमाग के दुरुस्त; भीतर से कोमल, बाहर से कठोर; जन्म से अस्पृश्य, कर्म से वन्दनीय । वे जो कुछ कहते थे अनुभव के आधार पर कहते थे, इसीलिए उनकी उक्तियाँ बेधने-वाली और व्यग्य चोट करनेवाले होते थे । उनके पूर्ववर्ती बाह्याचार-विरोधियों ने स्वयं अपने लिए बाह्याचार का आडम्बर बना रखा था, इसलिए उनमें वह मस्ती-भरी लापरवाही नहीं थी जो कबीर को इतना आकर्षक बनाये हुए है । फिर उनके पूर्ववर्ती सहजयानी बौद्ध और योगी लोग जितनी भी पोथी की निन्दा क्यों न करें, पोथी उनकी पढ़ी होती थी और भीतर-ही-भीतर वे पोथी की महिमा से अभिभूत होते थे । कबीर के समान निर्भीक आत्म-विश्वास के साथ वे कभी नहीं कह सके कि—

मेरा तेरा मनुआ कैसे इक होइ रे !

मैं कहता हूँ आंखिन देखी

तू कहता कागद की लेखी;

मैं कहता सुरसावनहारी

तू राख्यो अरुसाइ रे !

अखण्ड आत्मविश्वास और अहेतुक भक्ति के बिना इतनी सफाई से कोई नहीं कह सकता कि तू राख्यो अरुसाइ रे ! सहज बात को सहज ही न कह व्यर्थ तर्क-फेनिल बना देना ही क्या अधिकांश 'कागद की लेखी' का कार्य नहीं है ? कबीर के बहुत दिन बाद एक दूसरे भक्त ने कहा था—शुरू से ही कुछ लोग नाना प्रकार के पारिभाषिक शब्दों में सोचने का अभ्यास कर लेते हैं । इनमें जो जितना ही अधिक कल्पना-प्रवीण होता है उतना ही बड़ा पण्डित माना जाता है, पर सही बात यह होती है कि इस कौशल से वे भगवान् से क्रमशः दूर ही होते जाते हैं और अपनी कल्पनाओं को ही ये तर्क-निष्ठ लोग 'शास्त्र' नाम देते हैं :

अभ्यासाद्य उपाधिजात्यनुमितिव्याप्त्यादिशब्दावले—

जन्मारभ्य सुदूरदूरभगवद्वात्प्रसंगा अमी ।

ये यत्राधिक कल्पनाकुशलिनस्ते तत्र विद्वत्तमाः

स्वीय कल्पनमेव शास्त्रमिति ये जानन्त्यहो तार्किकाः !

—कविकर्णपूर, चैतन्य-चन्द्रोदय (द्वितीय अंक)

और भी बहुत दिन बाद एक और कवि ने अचरज-भरी मुद्रा में व्यर्थ के तर्क-जाल को देखकर हैरान होकर कहा है—उनकी बातें मुझे चक्कर में डाल देती हैं लेकिन तुम्हारी बात मेरी समझ में आ जाती है । तुम्हारा आकाश है और तुम्हारी ही हवा है, यह तो बहुत सीधी-सी बात है :

ओदेर कयाय घाँदा लागे

तोमार कया आमि बुझि ।

तोमार आकाश तोमार वातास,

एइ त सबइ सोजामुजि ॥

—रवीन्द्रनाथ ठाकुर

कबीर 'ज्ञान के हाथी' पर चढ़े हुए थे, पर 'सहज का दुलीचा' डाले बिना नहीं; भक्ति के मन्दिर में प्रविष्ट हुए थे, पर 'खाला का घर' समझकर नहीं; ब्राह्मचार का खण्डन किया था, पर निरुद्देश्य आक्रमण की मशा से नहीं; भगवद्भिरह की आंच में तपे थे, पर आँखों में आँसू भरकर नहीं; राम को आग्रहपूर्वक पुकारा था, पर बालकोचित मचलन के साथ नहीं—सर्वत्र उन्होंने एकसमता (वैलेंस) रखी थी। केवल कुछ थोड़े-से विषयों में वे समता खो गये थे। अकारण सामाजिक उच्च-नीच मर्यादा के समर्थकों को वे कभी क्षमा नहीं कर सके, भगवान् के नाम पर पाखण्ड रखनेवालों को उन्होंने कभी छूट नहीं दी, दूसरों को गुमराह बनानेवालों को उन्होंने कभी तरह देना उचित नहीं समझा। ऐसे अवसरों पर वे उग्र थे, कठोर थे और आक्रामक थे। पर गुमराह लोगों की गलती दिखाने में उन्हें एक तरह का रस मिलता था। व्यंग्य करने में उन्हें जैसे तृप्ति मिलती थी। निम्नलिखित पद में गंगा नहानेवाणियों की कैसी कसकर खबर ली गयी है :

चली है कुलवोरनी गंगा नहाय ।

सतुवा कराइन बहुरी भुंजाइन, घूँघट ओटे भसकत जाय ।

गठरी बाँधिन मोटरी बाँधिन, खसम के मूँड़े दिहिन धराय ।

बिछुवा पहिरिन ओठा पहिरिन, लात खसम के मारिन धाय ।

गंगा न्हाइन जमुना न्हाइन, नौ मन मैल लिहिन चढाय ।

पाँच-पचीस के धयका खाइन, घरहुँ की पूंजी आई गँवाय ।

कहत कबीर हेत कर गुरु सों, नही तोर मुकुती जाइ नसाय ॥

—क. वच., पृ. 144

भक्ति के अतिरेक में उन्होंने कभी अपने को पतित नहीं समझा; क्योंकि उनके दैन्य में भी उनका आत्म-विश्वास साथ नहीं छोड़ देता था। उनका मन जिस प्रेम-रूपी मदिरा से मतवाला बना हुआ था वह ज्ञान के गुण से तैयार की गयी थी, इसी-लिए अन्वथदा, भावुकता और हिस्टीरिक प्रेमोन्माद का उनमें एकान्त अभाव था। गुलाबतारी भक्ति और विश्वास लेकर वे पैदा हुए थे और युगप्रवर्तक की दृढ़ता उनमें वर्तमान थी, इसीलिए वे युग-प्रवर्तन कर सके थे। एक वाक्य में उनके व्यक्तित्व को कहा जा सकता है . वे मिर में पैर तक मस्त-मौला थे—वेपरवा, दूढ़, उग्र, कुसुमादपि कोमल, वज्रादपि कठोर ।

भारतीय धर्म-साधना में कबीर का स्थान

जिस युग में कबीर आविर्भूत हुए थे उसके कुछ ही पूर्व भारतवर्ष के इतिहास में एक अभूतपूर्व घटना घट चुकी थी। यह घटना इस्लाम-जैसे एक सुसंगठित सम्प्रदाय का आगमन था। इस घटना ने भारतीय धर्म-मत और समाज-व्यवस्था को बुरी तरह से शकशोर दिया था। उसकी अपरिवर्तनीय समझी जानेवाली जाति-व्यवस्था को पहली बार जबर्दस्त ठोकर लगी थी। सारा भारतीय वातावरण संक्षुब्ध था। बहुत-से पण्डितजन इस संक्षोभ का कारण खोजने में व्यस्त थे और अपने-अपने ढंग पर भारतीय समाज और धर्म-मत को संभालने का प्रयत्न कर रहे थे।

सबसे पहले यह समझ लिया जाय कि यह घटना अभूतपूर्व क्यों थी और इसमें नवीनता क्या थी। भारतवर्ष कोई नया देश नहीं है। बड़े-बड़े साम्राज्य उसकी धूल में दबे हुए हैं, बड़ी-बड़ी धार्मिक घोषणाएँ उसके वायुमण्डल में निनादित हो चुकी हैं, बड़ी-बड़ी सम्प्रदायें उसके प्रत्येक कोने में उत्पन्न और विलीन हो चुकी हैं, उनके स्मृति-चिह्न अब भी इस प्रकार निर्जीव होकर खड़े हैं मानो अट्टहास करती हुई विजयलक्ष्मी को विजली मार गयी हो ! अनादिकाल से उसमें अनेक जातियों, कबीलो, नस्लों और घुमक्कड़ खानाबदोशों के झुण्ड इस देश में आते रहे हैं। कुछ देर के लिए इन्होंने देश के वातावरण को विशुद्ध भी बनाया है, पर अन्त तक वे पराये नहीं रह सके हैं। उनके देवता तृतीय करोड़ सिंहासनों में से किसी एक को दखल करके बैठ जाते रहे हैं और पुराने देवताओं के समान ही श्रद्धाभाजन बन जाते रहे हैं—कभी-कभी अधिक सम्मान भी पा सके हैं। भारतीय संस्कृति की कुछ ऐसी विशेषता रही है कि उन कबीलो, नस्लों और जातियों की भीतरी समाज-व्यवस्था और धर्म-मत में किसी प्रकार का हस्तक्षेप नहीं किया गया है और फिर भी उनको सम्पूर्ण भारतीय बना लिया गया है। भागवत में ऐसी जातियों की एक पूरी सूची देकर बताया गया है कि एक बार भगवान् का आश्रय पाते ही ये शुद्ध हो गयी हैं। इनमें किरात है, हूण है, आन्ध्र है, पुलिन्द है, पुक्कस है, आभीर है, शुग है, यवन है, खस है, शक है और भी बहुत-सी। बहुत जातियाँ हैं जिनका नाम भागवतकार नहीं लिखे। भागवत में अतिथियों की अपनी साधना व्यवस्था भी झुण्ड बाँधे हुए है। प्रत्येक जाति का अपना उत्सव हो सकते हैं।

श्रेष्ठता की निशानी किसी धर्म-मत को मानना या देव-विशेष की पूजा करना नहीं बल्कि आचार-शुद्धि और चारित्र्य है। यदि एक आदमी अपने पूर्वजों के बताये धर्म पर दृढ़ है, चरित्र से शुद्ध है, दूसरी जाति या व्यक्ति के आचरण की नकल नहीं करता बल्कि स्वधर्म में मर जाने की ही श्रेयस्कर समझता है, ईमानदार है, सत्यवादी है, तो वह निश्चय ही श्रेष्ठ है, फिर वह चाहे आभीर-वंश का हो या पुक्कस-श्रेणी का। कुलीनता पूर्वजन्म के कर्म का फल है, चारित्र्य इस जन्म के कर्म का प्रतीक है। देवता किसी एक जाति की सम्पत्ति नहीं हैं, वे सबके हैं और सबकी पूजा के अधिकारी हैं। पर यदि स्वयं देवता ही चाहते हो कि उनकी पूजा का माध्यम कोई विशेष जाति या व्यक्ति हो सकता है तो भारतीय समाज को इसमें भी कोई आपत्ति नहीं। ब्राह्मण मातंगी देवी की पूजा करेगा पर मातंग के जरिये। क्या हुआ जो मातंग चाण्डाल है ! राहु यदि प्रसन्न होने के लिए डोमों को ही दान देना अपनी शर्त रखते हैं तो डोम ही सही। समस्त भारतीय समाज डोम को ही दान देकर ग्रहण के अनर्थ से चन्द्रमा की रक्षा करेगा ! इस प्रकार भारतीय संस्कृति ने समस्त जातियों को उनकी सारी विशेषताओं समेत स्वीकार कर लिया। पर अब तक कोई ऐसा 'मजहब' उसके द्वार पर नहीं आया था। वह उसको हजम कर सकने की शक्ति नहीं रखता था।

'मजहब' क्या है ? मजहब एक सघटित धर्म-मत है। बहुत-से लोग एक ही देवता को मानते हैं, एक ही आचार का पालन करते हैं, और किसी नस्ल, कबीले या जाति के किसी व्यक्ति को जब एक बार अपने सघटित समूह में मिला लेते हैं तो उसकी सारी विशेषताएँ दूर कर उसी विशेष मतवाद को स्वीकार कराते हैं। यहाँ धर्म-साधना व्यक्तिगत नहीं, समूहगत होती है। यहाँ धार्मिक और सामाजिक विधिनियम एक-दूसरे में गुंथे होते हैं। भारतीय समाज नाना जातियों का सम्मिश्रण था। एक जाति का एक व्यक्ति दूसरी जाति में बदल नहीं सकता, परन्तु मजहब इससे ठीक उल्टा है। वह व्यक्ति को समूह का अंग बना देता है। भारतीय समाज की जातियाँ कई व्यक्तियों का समूह हैं, परन्तु किसी मजहब के व्यक्ति बृहत् समूह के अंग हैं। एक का व्यक्ति अलग हस्ती रखता है पर अलग नहीं हो सकता, दूसरे का अलग हो सकता है पर अलग सत्ता नहीं रखता।

मुसलमानी धर्म एक 'मजहब' है। भारतीय समाज-संगठन से बिल्कुल उल्टे तौर पर उसका संगठन हुआ था। भारतीय समाज जातिगत विशेषता रखकर व्यक्तिगत धर्म-साधना का पक्षपाती था, इस्लाम जातिगत विशेषता को तोप करके समूहगत धर्म-साधना का प्रचारक था। एक का केन्द्र-बिन्दु चारित्र्य था, दूसरे का धर्म-मत। भारतीय समाज में यह स्वीकृत तथ्य था कि विश्वास चाहे जो भी हो, चारित्र्य शुद्ध है तो व्यक्ति श्रेष्ठ हो जाता है, फिर चाहे वह किसी जाति का भी क्यों न हो। मुसलमानी समाज का विश्वास था कि इस्लाम ने जो धर्म-मत प्रचार किया है उसको स्वीकार कर लेनेवाला ही अनन्त स्वर्ग का अधिकारी है, जो इस धर्म-मत को नहीं मानता वह अनन्त नरक में जाने की बाध्य है। भारतवर्ष को

ऐसे मत से एकदम पाला नहीं पड़ा था। उसने कभी यह विश्वास ही नहीं किया कि उसके आचार और मत को न माननेवाली जाति का कुफ्र तोड़ना उसका परम कर्त्तव्य है। किसी और का परम कर्त्तव्य यह बात हो सकती है, यह भी उसे नहीं मालूम था। इसीलिए जब नवीन धर्म-मत ने सारे संसार के कुफ्र को मिटा देने की प्रतिज्ञा की और सभी पाये जानेवाले साधनों का उपयोग आरम्भ किया तो भारत-वर्ष इसे ठीक-ठीक समझ ही नहीं सका। इसीलिए कुछ दिनों तक उसकी समन्वय-त्मिका बुद्धि कुण्ठित हो गयी। वह विधुव्य-सा हो उठा। परन्तु विधाना को वह कुण्ठा और विक्षोभ पसन्द नहीं था।

ऐसा जान पड़ता है कि पहली बार भारतीय मनीषियों को एक संघबद्ध धर्माचार के पालन की जरूरत महसूस हुई। इसलाम के आने के पहले इस विशाल जन-समूह का कोई एक नाम तक नहीं था। अब उसका नाम 'हिन्दू' पड़ा। हिन्दू अर्थात् भारतीय, अर्थात् गैर-इसलामी मत। स्पष्ट ही गैर-इसलामी मत में कई तरह के मत थे, कुछ ब्रह्मवादी थे, कुछ कर्मकाण्डी थे, कुछ शैव थे, कुछ वैष्णव थे, कुछ शाक्त थे, कुछ स्मार्त थे तथा और भी न जाने क्या-क्या थे। हजारों योजनों तक विस्तृत और हजारों वर्षों में परिव्याप्त इस जनसमूह के विचारों और परम्परा-प्राप्त मतों का एक विशाल जंगल खड़ा था। स्मृति, पुराण, लोकाचार और कुलाचार को विशाल वनस्पती में से रास्ता निकाल लेना बड़ा ही दुष्कर कार्य था। स्मार्त पण्डितों ने इसी दुष्कर व्यापार को शिरोधार्य किया। सारे देश में शास्त्रीय वक्त्रों की छानबीन होने लगी। उद्देश्य था कि इस प्रकार का सर्वसम्मत मत निकाल लिया जा सके, श्राद्ध-विवाह की एक ही रीति-नीति प्रचलित हो सके, उत्सव-समारोह का एक ही विधान तैयार हो सके। भारतीय मनीषा का शास्त्रों को आधार मानकर अपनी सबसे बड़ी समस्या के समाधान का यह सबसे बड़ा प्रयत्न था। हेमाद्रि से लेकर कमलाकर और रघुनन्दन तक बहुतेरे पण्डितों ने बहुत परिश्रम के बाद जो कुछ निर्णय किया वह यद्यपि सर्ववादिसम्मत नहीं हुआ, परन्तु निस्सन्देह स्तूपीभूत शास्त्र-वाक्यों की छानबीन से एक बहुत-कुछ मिलता-जुलता आचार-प्रवण धर्म-मत स्थिर किया जा सका। निबन्ध-ग्रन्थों की यह बहुत बड़ी देन थी। जिस बात को आजकल 'हिन्दू-सोसिडैरिटी' कहते हैं उसका प्रथम भित्ति-स्थापन इन निबन्ध-ग्रन्थों के द्वारा ही हुआ था। पर समस्या का समाधान इससे नहीं हुआ।

इस प्रयत्न की सबसे बड़ी कमजोरी इसकी आचार-प्रवणता ही थी। जो नया धर्म-मत भारतीय जन-समाज को संक्षुब्ध कर रहा था वह इस आचार को कोई महत्व ही नहीं देता था। उसका संगठन बिल्कुल उल्टे किनारे से हुआ था। निबन्ध-ग्रन्थों ने जिस आचार-प्रधान 'एकधर्म'-मत का प्रचार किया उसके मूल में ही सबको स्वीकार करने का सिद्धान्त काम कर रहा था। समस्त शास्त्रीय वाक्यों को नत-स्तिर से स्वीकार करके ही यह असाध्य साधन किया गया था। पर जिस प्रतिद्वन्द्वी से काम पड़ा था वह बहुत वर्जनाग्रही था, अर्थात् वह निर्दयतापूर्वक अन्याय्य मतों को तहस-नहस करने की दीक्षा ले चुका था और धार्मिक वर्जनशीलता ही उसका

मुख्य अस्त्र था। यद्यपि वह समाज धार्मिक रूप में वर्जनशील था, पर सामाजिक रूप में ग्रहणशील था, जबकि हिन्दू-समाज धार्मिक रूप में ग्रहणशील होकर भी सामाजिक रूप में वर्जनशील था। हिन्दू-समाज धार्मिक साधना को स्वीकार कर सकता था, पर किसी व्यक्ति-विशेष को धर्म-मत में ग्रहण करने का पक्षपाती नहीं था। उधर मुसलमानों समाज व्यक्ति को अपने धर्म-मत में शामिल कर लेने को परम कर्तव्य समझता था; परन्तु किसी विशेष धर्म-साधना को अपने किसी व्यक्ति के लिए एकदम वर्जनीय मानता था। निबन्ध-ग्रन्थों ने हिन्दू को और भी अधिक हिन्दू बना दिया, पर मुसलमानों को आत्मसात् करने का कोई रास्ता नहीं बताया।

इस प्रकार मुसलमानों के आगमन के साथ ही साथ हिन्दू-धर्म प्रधानतः आचार-प्रवण हो गया। तीर्थ, व्रत, उपवास और होमाचार की परम्परा ही उसका केन्द्र-बिन्दु हो गयी। इस समय पूर्व और उत्तर में सबसे प्रबल सम्प्रदाय नाथपन्थी योगियों का था। हमने पहले ही देखा है कि ये लोग शास्त्रीय स्मार्त-मत को भी नहीं मानते थे और प्रस्थानत्रयी (अर्थात् उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र और गीता) पर आधारित किसी दार्शनिक मतवाद के भी कायल नहीं थे। पर जनता का ध्यान ये आकृष्ट कर सके थे। विविध सिद्धियों के द्वारा वे काफी सम्मान और सम्भ्रम के पात्र बन गये थे। ये गुणातीत शिव या निर्गुण-तत्त्व के उपासक थे। पर इनकी उपासना ध्यान और समाधि के द्वारा होती थी। विविध भक्ति की शारीरिक साधनाओं के द्वारा, जिन्हें काया-साधन कहते थे, लोग परम-तत्त्व को पाने के प्रयासी थे। इनमें जो सिद्ध, साधक और अवधूत थे वे घरवारी नहीं होते थे, पर इनके शिष्यों में बहुत-से आश्रमभ्रष्ट गृहस्थ थे जो योगी जाति का रूप धारण कर चुके थे। हिन्दूधर्म इन आश्रमभ्रष्ट गृहस्थों का सम्मान तो करता ही न था, उल्टे उन्हें तिरस्कार की दृष्टि से ही देखता था। ये आश्रमभ्रष्ट गृहस्थ न तो हिन्दू थे—क्योंकि वे हिन्दुओं के किसी मत या आचार के कायल न थे—और न मुसलमान—क्योंकि इन्होंने इसलामी धर्म-मत को स्वीकार नहीं कर लिया था। कुछ काल के इसलामी संसर्ग के बाद ये लोग धीरे-धीरे मुसलमानी धर्म-मत की ओर झुकने लगे, पर इनके संस्कार बहुत दिनों तक बने रहे। जब वे इसी प्रक्रिया में से गुजर रहे थे उसी समय कबीर का आदिर्भाव हुआ था।

यहाँ दो और प्रधान धार्मिक आन्दोलनों की चर्चा कर लेनी चाहिए। पहली धारा पश्चिम से आयी। यह सूफी लोगों की साधना थी। मजहबी मुसलमान हिन्दू धर्म के मर्मस्थान पर चोट नहीं कर पाये थे, वे केवल उसके बाहरी शरीर को विक्षुब्ध कर सकते थे। पर सूफी लोग भारतीय साधना के अविरोधी थे। उनके उदारतापूर्ण प्रेम-भाग ने भारतीय जनता का चित्त जोतना आरम्भ किया था। फिर भी ये लोग आचार-प्रधान भारतीय समाज को आकृष्ट नहीं कर सके। उसका सामंजस्य आचार-प्रधान हिन्दूधर्म के साथ नहीं हो सका। यहाँ यह बात स्मरण रखने की है कि न तो सूफी मतवाद और न योगमार्गीय निर्गुण परम-तत्त्व

मुख्य अस्त्र था। यद्यपि वह समाज धार्मिक रूप में वर्जनशील था, पर सामाजिक रूप में ग्रहणशील था, जबकि हिन्दू-समाज धार्मिक रूप में ग्रहणशील होकर भी सामाजिक रूप में वर्जनशील था। हिन्दू-समाज धार्मिक साधना को स्वीकार कर सकता था, पर किसी व्यक्ति-विशेष को धर्म-मत में ग्रहण करने का पक्षपाती नहीं था। उधर मुसलमानी समाज व्यक्ति को अपने धर्म-मत में शामिल कर लेने को परम कर्तव्य समझता था; परन्तु किसी विशेष धर्म-साधना को अपने किसी व्यक्ति के लिए एकदम वर्जनीय मानता था। निबन्ध-ग्रन्थों ने हिन्दू को और भी अधिक हिन्दू बना दिया, पर मुसलमानों को आत्मसात् करने का कोई रास्ता नहीं बताया।

इस प्रकार मुसलमानों के आगमन के साथ ही साथ हिन्दू-धर्म प्रधानतः आचार-प्रवण हो गया। तीर्थ, व्रत, उपवास और होमाचार की परम्परा ही उसका केन्द्र-बिन्दु हो गयी। इस समय पूर्व और उत्तर में सबसे प्रबल सम्प्रदाय नाथपन्थी योगियों का था। हमने पहले ही देखा है कि ये लोग शास्त्रीय स्मार्त-मत को भी नहीं मानते थे और प्रस्थानत्रयी (अर्थात् उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र और गीता) पर आधारित किसी दार्शनिक मतवाद के भी कायल नहीं थे। पर जनता का ध्यान वे आकृष्ट कर सके थे। विविध सिद्धियों के द्वारा वे काफी सम्मान और सम्भ्रम के पात्र बन गये थे। ये गुणातीत शिव या निर्गुण-तत्त्व के उपासक थे। पर इनकी उपासना ध्यान और समाधि के द्वारा होती थी। विविध भाँति की शारीरिक साधनाओं के द्वारा, जिन्हें काया-साधन कहते थे, लोग परम-तत्त्व को पाने के प्रयासी थे। इनमें जो सिद्ध, साधक और अवधूत थे वे घरवारी नहीं होते थे, पर इनके शिष्यों में बहुत-से आश्रमभ्रष्ट गृहस्थ थे जो योगी जाति का रूप धारण कर चुके थे। हिन्दूधर्म इन आश्रमभ्रष्ट गृहस्थों का सम्मान तो करता ही न था, उल्टे उन्हें तिरस्कार की दृष्टि से ही देखता था। ये आश्रमभ्रष्ट गृहस्थ न तो हिन्दू थे—क्योंकि वे हिन्दुओं के किसी मत या आचार के कायल न थे—और न मुसलमान—क्योंकि इन्होंने इसलामी धर्म-मत को स्वीकार नहीं कर लिया था। कुछ काल के इसलामी संमर्ग के बाद ये लोग धीरे-धीरे मुसलमानी धर्म-मत की ओर झुकने लगे, पर इनके संस्कार बहुत दिनों तक बने रहे। जब वे इसी प्रक्रिया में से गुजर रहे थे उसी समय कबीर का आविर्भाव हुआ था।

यहाँ दो और प्रधान धार्मिक आन्दोलनों की चर्चा कर लेनी चाहिए। पहली पारा पश्चिम से आयी। यह सूफी लोगो की साधना थी। मजहबो मुसलमान हिन्दू धर्म के मर्मस्थान पर चीट नहीं कर पाये थे, वे केवल उसके बाहरी शरीर को विक्षुब्ध कर सकते थे। पर सूफी लोग भारतीय साधना के अविरोधी थे। उनके उदारतापूर्ण प्रेम-मार्ग ने भारतीय जनता का चित्त जीवना आरम्भ किया था। फिर भी ये लोग आचार-प्रधान भारतीय समाज को आकृष्ट नहीं कर सके। उसका सामंजस्य आचार-प्रधान हिन्दूधर्म के साथ नहीं हो सका। यहाँ यह बात स्मरण रखने की है कि न तो सूफी मतवाद और न योगमार्गीय निर्गुण परम-तत्त्व

ऐसे मत से एकदम पाला नहीं पड़ा था। उसने कभी यह विश्वास ही नहीं किया कि उसके आचार और मत को न माननेवाली जाति का कुछ तोड़ना उसका परम कर्त्तव्य है। किसी और का परम कर्त्तव्य यह बात हो सकती है, यह भी उसे नहीं मालूम था। इसीलिए जब नवीन धर्म-मत ने सारे संसार के कुछ को मिटा देने की प्रतिज्ञा की और सभी पाये जानेवाले साधनों का उपयोग आरम्भ किया तो भारत-वर्ष इसे ठीक-ठीक समझ ही नहीं सका। इसीलिए कुछ दिनों तक उसकी समन्वय-त्मिका बुद्धि कुण्ठित हो गयी। वह विशुब्ध-सा हो उठा। परन्तु विधाता को वह कुण्ठा और विशोभ पसन्द नहीं था।

ऐसा जान पड़ता है कि पहली चार भारतीय मनीषियों को एक सघन धर्माचार के पालन की जरूरत महसूस हुई। इसलाम के आने के पहले इस विशाल जनसमूह का कोई एक नाम तक नहीं था। अब उसका नाम 'हिन्दू' पड़ा। हिन्दू अर्थात् भारतीय, अर्थात् गैर-इसलामी मत। स्पष्ट ही गैर-इसलामी मत में कई तरह के मत थे, कुछ ब्रह्मवादी थे, कुछ कर्मकाण्डी थे, कुछ शैव थे, कुछ वैष्णव थे, कुछ शक्त थे, कुछ स्मार्त थे तथा और भी न जाने क्या-क्या थे। हजारों योजनाओं तक विस्तृत और हजारों वर्षों में परिध्याप्त इस जनसमूह के विचारों और परम्परा-प्राप्त मतों का एक निरन्तर विकास...

बीन होने लगी। उद्देश्य था कि इस प्रकार का सर्वसम्मत मत निकाल लिया जा सके, श्राद्ध-विवाह की एक ही रीति-नीति प्रचलित हो सके, उत्सव-समारोह का एक ही विधान तैयार हो सके। भारतीय मनीषा का शास्त्रों को आधार मानकर अपनी सबसे बड़ी समस्या के समाधान का यह सबसे बड़ा प्रयत्न था। हेमाद्रि से लेकर कमलाकर और रघुनन्दन तक बहुतेरे पण्डितों ने बहुत परिश्रम के बाद जो कुछ निर्णय किया वह यद्यपि सर्ववादिसम्मत नहीं हुआ, परन्तु निस्सन्देह स्तुतीभूत शास्त्र-वाक्यों की छानबीन से एक बहुत-कुछ मिलता-जुलता आचार-प्रवण धर्म-मत स्थिर किया जा सका। निबन्ध-ग्रन्थों की यह बहुत बड़ी देन थी। जिस बात को आजकल 'हिन्दू-सोलिडैरिटी' कहते हैं उसका प्रथम भित्ति-स्थापन इन निबन्ध-ग्रन्थों के द्वारा ही हुआ था। पर समस्या का समाधान इससे नहीं हुआ।

इस प्रयत्न की सबसे बड़ी कमजोरी इसकी आचार-प्रवणता ही थी। जो नया...

स्वीकार करने का सिद्धान्त काम कर रहा था। समस्त शास्त्रीय वाक्यों को तत्पश्चात् से स्वीकार करके ही यह असाध्य साधन किया गया था। पर जिस प्रतिद्वन्द्वी से काम पड़ा था वह बहुत बर्जनाग्रही था, अर्थात् वह निर्दयतापूर्वक अन्याय मतों को तहस-नहस करने की दीक्षा ले चुका था और धार्मिक बर्जनशीलता ही उसका

मुख्य अस्त्र था। यद्यपि वह समाज धार्मिक रूप में वर्जनशील था, पर सामाजिक रूप में ग्रहणशील था, जबकि हिन्दू-समाज धार्मिक रूप में ग्रहणशील होकर भी सामाजिक रूप में वर्जनशील था। हिन्दू-समाज धार्मिक साधना को स्वीकार कर सकता था, पर किसी व्यक्ति-विशेष को धर्म-मत में ग्रहण करने का पक्षपाती नहीं था। उधर मुसलमानी समाज व्यक्ति को अपने धर्म-मत में शामिल कर लेने को परम कर्तव्य समझता था; परन्तु किसी विशेष धर्म-साधना को अपने किसी व्यक्ति के लिए एकदम वर्जनीय मानता था। निबन्ध-ग्रन्थों ने हिन्दू को और भी अधिक हिन्दू बना दिया, पर मुसलमानों को आत्मसात् करने का कोई रास्ता नहीं बताया।

इस प्रकार मुसलमानों के आगमन के साथ ही साथ हिन्दू-धर्म प्रधानतः आचार-प्रवण हो गया। तीर्थ, व्रत, उपवास और होमाचार की परम्परा ही उसका केन्द्र-बिन्दु हो गयी। इस समय पूर्व और उत्तर में सबसे प्रबल सम्प्रदाय नाथपन्थी योगियों का था। हमने पहले ही देखा है कि ये लोग शास्त्रीय स्मार्त-मत को भी नहीं मानते थे और प्रस्थानत्रयी (अर्थात् उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र और गीता) पर आधारित किसी दार्शनिक मतवाद के भी कायल नहीं थे। पर जनता का ध्यान ये आकृष्ट कर सके थे। विविध सिद्धियों के द्वारा वे काफी सम्मान और सम्भ्रम के पात्र बन गये थे। ये गुणातीत शिव या निर्गुण-तत्त्व के उपासक थे। पर इनकी उपासना ध्यान और समाधि के द्वारा होती थी। विविध भाँति की शारीरिक साधनाओं के द्वारा, जिन्हें काया-साधन कहते थे, लोग परम-तत्त्व को पाने के प्रयासी थे। इनमें जो सिद्ध, साधक और अवधूत थे वे घरवारी नहीं होते थे, पर इनके शिष्यों में बहुत-से आश्रमभ्रष्ट गृहस्थ थे जो योगी जाति का रूप धारण कर चुके थे। हिन्दूधर्म इन आश्रमभ्रष्ट गृहस्थों का सम्मान तो करता ही न था, उन्हें उन्हें तिरस्कार की दृष्टि से ही देखता था। ये आश्रमभ्रष्ट गृहस्थ न तो हिन्दू थे—क्योंकि वे हिन्दुओं के किसी मत या आचार के कायल न थे—और न मुसलमान—क्योंकि इन्होंने इस्लामी धर्म-मत को स्वीकार नहीं कर लिया था। कुछ काल के इस्लामी संसर्ग के बाद ये लोग धीरे-धीरे मुसलमानी धर्म-मत की ओर झुकने लगे, पर इनके संस्कार बहुत दिनों तक बने रहे। जब वे इसी प्रक्रिया में से गुजर रहे थे उसी समय कबीर का आधिर्भाव हुआ था।

यही दो और प्रधान धार्मिक आन्दोलनों की चर्चा कर लेनी चाहिए। पहली धारा पश्चिम से आयी। यह सूफी लोगो की साधना थी। मजहबी मुसलमान हिन्दू धर्म के मर्मस्थान पर चोट नहीं कर पाये थे, वे केवल उसके बाहरी शरीर को विधुब्ध कर सकते थे। पर सूफी लोग भारतीय साधना के अविरोधी थे। उनके उदारतापूर्ण प्रेम-मार्ग ने भारतीय जनता का चित्त जीतना आरम्भ किया था। फिर भी ये लोग आचार-प्रधान भारतीय समाज को आकृष्ट नहीं कर सके। उसका सामंजस्य आचार-प्रधान हिन्दूधर्म के साथ नहीं हो सका। यहाँ यह बात स्मरण रखने की है कि न तो सूफी मतवाद और न योगमार्गीय निर्गुण परम-तत्त्व

सीमित है, उसकी बुद्धि की दौड़ बहुत मामूली है। परन्तु वे प्रेम से गम्य है 'ज्ञान के अगम्य तुम प्रेम के भित्तारी हो।' क्योंकि ज्ञान सब मिलाकर हमें हमारी अल्पज्ञता को ही दिखा देता है। पर प्रेम सम्पूर्ण त्रुटियों को भर देता है। पुत्र मे कितनी ही त्रुटियाँ क्यों न हो, माता उसे अपनी छाती से लगा लेती है; क्योंकि मातृ-स्नेह सभी कमियों को भर देता है। प्रेमी सम्पूर्ण अभावो को अपने प्रेम से भर देता है, 'जो मिलिये संग सजन तो घरक नरक हूँ की न।' क्योंकि नरक आखिर कुछ अभावो का ही तो नाम है; दुख तो सुख का अभाव-मात्र है और अभाव को दूर करने का एकमात्र ब्रह्मास्त्र प्रेम है। दरिद्रता, पीड़ा और अभाव, सब एक ही शब्द के पर्याय हैं और युग-युगान्तर के कवि और मनीषी अनुभव करके कह गये हैं कि सम्पूर्ण अभावो को दूर करने की एकमात्र शक्ति प्रेम है—'टूट खाद घर टपकत खटियो टूट। पिय की बाँह उसिसवाँ सुख की लूट !!!' कोई पूछे कि ऐसा क्यों होता है तो इसका भी कोई जवाब नहीं है। यह भगवान् की माया है। भगवान् के समान ही रहस्यपूर्ण, वैसी ही अनिवंचनीय। और फिर दुबारा यह प्रश्न हो सकता है, माया क्यों? क्यों पूर्ण परमात्मा को अपनी सृष्टि के अभाव को दूर करने के लिए इसी विचित्र वस्तु—माया की जरूरत पड़ी?

इस प्रश्न का उत्तर कठिन है। ज्ञानी इसे भी माया कहता है। विज्ञानी शायद 'इन्स्टिक्ट' कह दे; पर एक नाम दे देने से समस्या हल नहीं हो जाती। माया है, यह ठीक है। क्योंकि निर्वच-जगत् में हम ऐसे-ऐसे रहस्यों को पाते हैं जो बुद्धि के परे हैं। हृदय के परे हैं। वे रहस्य हैं, माया है। पर 'क्यों है' का कोई उत्तर नहीं। भक्त इसका उत्तर देता है कि भगवान् परम प्रेममय हैं और यह सब उनकी लीला है। जो कुछ भी दिखायी दे रहा है, जो कुछ भी घट रहा है और जो कुछ भी घटना सम्भव है, वह सब-कुछ उस परम प्रेममय की लीला है, उसे खेलने में आनन्द मिलता है। वह भक्त की सारी अपूर्णताओं को पूर्ण करता है, इसे खेलने में आनन्द प्रेम-स्वरूप है। परन्तु भक्त क्यों प्रेम करता है? क्योंकि वह अपने को परिपूर्ण करता है। भगवान् को क्या कमी है जो प्रेम का भित्तारी बना रहता है? भक्त का कहना है कि इसका और कोई कारण नहीं; यह प्रेम-व्यापार भी एक लीला ही है। लीला क्यों? —लीला के लिए। लीला के लिए कौन-सी वस्तु? —लीला ही। —लीला का फल क्या है? —लीला ही। 'नहि लीलाया: किंचित्प्रयोजन-मस्ति, लीला एव प्रयोजनत्वात्।' जो इस लीला को नहीं समझता वही भ्रम में है। लीला भगवान् के आनन्द-स्वरूप का प्रकाश है। उपनिषदों ने बताया है कि आनन्द से भूत-मात्र की उत्पत्ति हुई है। जो कुछ दीख रहा है, जो कुछ घटित और घटमान गण जीवित नहीं रह सकते। आनन्द ही जीवन का आधार है (तैत्तिरीय 3-6)। यदि आकाश के कोने-कोने में यह आनन्द भरा न होता तो कोई प्राण धारण नहीं कर सकता था; क्योंकि भगवान् आनन्दमय हैं, रस-स्वरूप हैं। और फिर भी विशेषता यह कि रस पाकर ही वह आनन्दी होता है। स्वयं रसरूप होकर भी वह

रस का चाहक है, और स्वयं आनन्द-रूप होकर भी वह तब तक आनन्दवान् नहीं होता जब तक उसे रस न मिल जाय। यह विरोधाभास है, पर भक्तों का दावा है कि उन्होंने अनुभव-रूप में साक्षात्कार किया है :

रसो वै सः । रसं ह्येवायं लब्ध्वानन्दो भवति । को ह्येवान्यात् कः प्राण्यात् यदेव आकाश आनन्दो न स्यात् । (तैत्तिरीय. 2-7)

जो तर्क से इसका अनुसन्धान करना चाहेगा उसके लिए यह बात रहस्य-सी दीखेगी, पर जो प्रेम की दृष्टि से देखेगा उसके लिए इसमें कोई रहस्य नहीं है, कोई असंगति नहीं है और न कोई विरोध ही है। उसके लिए यह भगवान् की लीला है। वह स्वयं इस लीला का जाल पसार रहा है, इसलिए स्पष्ट ही उसे प्रेम की भूख है। यह पूछना बेकार है कि उसे क्या कमी है जो यह भूख लगी? क्योंकि यह सब उसकी लीला है। सही इतना ही है कि वह रस पाये बिना आनन्दो नहीं होता—'रसं ह्येवायं लब्ध्वानन्दो भवति।' इसी लीला के लिए प्रेम-भिखारी साईं राह चलते भक्त पर रंग डाल देता है। जो दुनियादार है और जिनकी वृत्तियाँ बहिर्मुखी हैं वे उस रंग की लीला को अनुभव ही नहीं करते, अपने रास्ते चले जाते हैं। पर जो अनुभवी है वे व्याकुल हो उठते हैं। उन्हें एक व्याकुल पुकार सुनायी देती है। जैसे प्रियतम ने छेड़खानी करके एक ऐसी पुकार फैली है जिसकी चोट सँभालना मुश्किल है। यह पुकार सारे कबीर को वेध डालती है। इसकी कोई औपध नहीं, मन्त्र नहीं, जड़ी नहीं, बूटी नहीं,—बेचारा बँध क्या कर सकता है? इस प्रकार की चोट जिसे लगी वही अभिभूत हो गया। देवता हो या मनुष्य, मुनि हो या राह चलता आदमी, पीर हो या औलिया, एक बार चोट लगने पर अपने को सँभाल रखना कठिन हो जाता है। कबीरदास गवाह है कि साईं के इस रंग का चोट खाया मनुष्य सब रंगों से रँग जाता है और फिर भी इसका रंग सब रंगों से न्यारा होता है। स्वयं कबीरदास रँग चुके थे। वे इस अकारण प्रेम-पुकार से घायल हो चुके थे। व्याकुल भाव से सतगुरु के पास इसका उपाय पूछने गये थे :

सतगुरु हो महाराज, भोपै साईं रँग डारा ।

सब की चोट लगी मेरे मन में, वेध गया तन सारा ।

औपध-मूल कछु नहीं लागै, का करै बँध बेचारा ॥

मुर-नर-मुनिजम पीर-औलिया, कोई न पावे पारा ।

साहब कबीर सब रँग-रँगिया, सब रँग से रँग न्यारा ॥

—शब्दा. 5, पृ. 9

फागुन की ऋतु नजदीक आ जाती है, प्रियतम के रँग डालने से अपने-आपको मूल गया हुआ भक्त व्याकुल भाव से सोचने लगता है—हाय, वह सुख फिर क्या मिल सकेगा? क्या वह अलखेला साईं फिर मिलेगा? फिर उसके रंग की चोट खाने का सौभाग्य भाग्य में क्या है? कौन है जो पिया के पास तक पहुँचा सके? धन्य हैं वे जो प्रिय के साथ एकमेक गेरूर फाग भेलती हैं, धन्य हैं वे जो उसकी मनभावती हैं और अभागिन हैं वे—चातानी में ही रह गयीं। प्रिय का रूप क्या वर्णन

किया जा सकता है ? प्रेम-दीवानी प्रेमिका उसे अलग से कैसे समझावे ? वह तो उसी में समा गयी है,—तन्मय हो गयी है । कबीरदास इस फाग-लीला का आनन्द अनुभव कर चुके थे । उनकी गवाही पर हम विश्वास कर सकते हैं कि वह फाग साधारण फाग नहीं है । इस पृथ्वी पर उसकी तुलना में कोई फाग सड़ा ही नहीं हो सकता है । वह कहने की चीज नहीं है, अनुभव करने की चीज है —‘अकथ कहानी’ है—विरलो के नसीब में इस परम सुख का अनुभव वदा है :

श्रुतु फागुन नियरानी हो,
कोइ पिया से मिलावे ॥
सोई सुदर जाको पिया को ध्यान है,
सोइ पिया की मनमानी,
खेलत फाग अग नहि मोड़े,
सतगुरु से लिपटानी ।
इक इक सखियाँ खेल घर पहुँची,
इक इक कुल अरुझानी ।
इक इक नाम बिना बहकानी,
हो रही ऐँचातानी ॥
पिय को रूप कहाँ लागि बरनौ,
रूपहि माहि समानी ।
जो रंग रंगे सकल छवि छाके,
तन-मन सबहि भुलानी ।
यों मत जाने यहि रे फाग है,
यह कछु अकथ-कहानी ।
कहै कबीर सुनो भाई साधो,
यह गति विरलै जानी ॥

—शब्दा. 22, पृ. 15

यह है लीला । इसका रहस्य समझना कठिन है, क्योंकि यह रहस्य का समाधान है । समाधान का समाधान कैसा ? भक्त का दावा है कि यह अनुभव से पायी जाती है । लीला ही लीला का मार्ग है । लीला ही साधन है, लीला ही साध्य है । जो साधक एक बार इसकी मस्ती से वाकिफ हो गया वह आठों पहर मतवाला बना रहता है— नश्वी, वह आठों पहर को, सम्पूर्ण काल को निचोड़कर उसका रस पीता है । वह आठों पहर मस्ती से मत्त रहता है, दृष्ट की छील में वह जीवन धारण करता है । छील अर्थात् आनन्द । वह भगवदानन्द की लीला में ही वास करता है । उसके लिए सत्य को पकड़ना आसान हो जाता है, क्योंकि वह साँच और काँच के ऊपर उठ जाता है । उसका जन्म और मरण का भ्रम भाग जाता है । उसे कोई भय नहीं होता, दुःख नहीं होता, वह निर्भय हो जाता है :

आठहूँ पहर मलवाल लागी रहे,
 आठहूँ पहर की छाक पीवै ।
 आठहूँ पहर मस्तान माता रहे,
 ब्रह्म की छोल में साध जीवै ।
 साँच ही कहतु औ साँच ही गहतु है,
 काँच को त्याग करि साँच लागा ।
 कहै कबीर यों साध निर्मय हुआ,
 जनम और मरन का भ्रम भागा ।

—शब्दा., पृ. 103-4

भक्त की भगवान् के साथ यह जो आनन्द-केलि या प्रेम-लीला है, वही मध्य-युग के समस्त भक्तों की साधना का केन्द्र-बिन्दु है। भगवान् के साथ यह रसमय लीला ही भक्त का परम काम्य है—लीला, जिसका कोई प्रयोजन नहीं, फल नहीं, कारण नहीं, आदि नहीं, अन्त नहीं। इसी बात को मध्य-युग के अन्यतम वैष्णव भक्त विद्वनाथ चक्रवर्ती ने कहा था, 'प्रेम ही परम पुरुषार्थ है—प्रेमाः पुमर्थो महान्।' साधारणतः जिनको पुरुषार्थ कहा जाता है वे धर्म-अर्थ-काम-मोक्ष भक्त के लिए कोई आकर्षण नहीं रखते। और कबीरदास ने इसी बात को और शक्तिशाली ढंग से कहा था :

राता-माता नाम काँ, पीया प्रेम अघाय ।
 मतवाला दीदार का, माँगे मुक्ति बलाय ॥

—क. वच., पृ. 13

और भक्ति के आदर्श की घोषणा करते हुए द्विपाहीन भाषा में कहा :

भाग बिना नहि पाइये, प्रेम-प्रीति की भक्त ।
 बिना प्रेम नहीं भक्ति कछु भक्ति-भर्यो सब जक्त ॥
 प्रेम बिना जो भक्ति है, सो निज दम्भ-विचार ।
 उदर भरन के कारने, जनम गँवायो सार ॥

—स. क. सा., पृ. 41

परन्तु कबीरदास अपने युग के सगुण-साधना-परायण भक्तों से कुछ भिन्न थे। यद्यपि दोनों की साधना का केन्द्र-बिन्दु यह प्रेम-भक्ति है,—इसे आनन्दकेलि प्रीति, भक्ति, प्रेमलीला आदि जो भी नाम दे दिया जाय,—तथापि एक बात में वे सबसे अलग हो जाते हैं। हमने ऊपर लक्ष्य किया है कि भारतीय मनीषी उन दिनों स्मृति और पुराणग्रन्थों की छानबीन में जुटे हुए थे। उन्होंने प्राचीन भारतीय परम्परा को शिरोधार्य कर लिया था—अर्थात् सब-कुछ मानकर, सबके प्रति आदर का भाव बनाये रहकर अपने चलने का मार्ग तय करना। सगुणोपासक भक्तगण भी सम्पूर्ण रूप से इस पुरानी परम्परा से प्राप्त मनोभाव के पोषक रहे। समस्त शास्त्रों और मुनिजनों की अकुण्ठ चित्त से अपना नेता मानकर उनके वाक्यों की सगति प्रेम-पक्ष में लगाने लगे। इसके लिए उन्हें मामूली परिश्रम नहीं करना पड़ा। समस्त शास्त्रों

का प्रेम-भक्ति-मूक अर्थ करने में उन्हें नाना अधिकारियों और नाना भजन-सैलियों की आवश्यकता स्वीकार करनी पड़ी, नाना अवस्थाओं और अवसरों की कल्पना करनी पड़ी, शास्त्र-ग्रन्थों के तारतम्य की भी कल्पना करनी पड़ी। सात्त्विक, राजसिक और तामसिक प्रकृति के प्रस्तार से अनन्त प्रकृति के भक्तों और अतन्त प्रणाली के भक्तों की कल्पना करनी पड़ी। सबको उन्होंने उचित मर्यादा दी। यद्यपि अन्न तक चलकर उन्हें भागवत महापुराण को ही सर्वप्रधान प्रमाण-ग्रन्थ मानना पड़ा था, पर उन्होंने किसी भी शास्त्र की उपेक्षा या अवहेलना नहीं की। उनकी दृष्टि बराबर भगवान् के परम-प्रेममय रूप और उनकी मनोहारिणी लीला पर निबद्ध रही, पर उन्होंने बड़े धैर्य के साथ अन्यान्य शास्त्रों की संगति लगायी और एक अभूतपूर्व निष्ठा और मर्यादा-प्रेम को समाज में प्रतिष्ठित कराया।

कबीरदास का रास्ता उल्टा था। उन्हें सौभाग्यवश सुयोग भी अच्छा मिला था। जितने प्रकार के संस्कार पड़ने के रास्ते हैं वे प्रायः सभी उनके लिए बन्द थे। वे मुसलमान होकर भी असल में मुसलमान नहीं थे, हिन्दू होकर भी हिन्दू नहीं थे, वे साधु होकर भी साधु (=अगृहस्थ) नहीं थे, वे वैष्णव होकर भी वैष्णव नहीं थे, योगी होकर भी योगी नहीं थे। वे कुछ भगवान् की ओर से ही सबसे मारे बनाकर भेजे गये थे। वे भगवान् की नृसिंहावतार की मानव-प्रतिमूर्ति थे। नृसिंह की भाँति वे नाना असम्भव ममझी जानैवाली परिस्थितियों के मिलन-विन्दु पर अवतीर्ण हुए थे। हिरण्यकशिपु ने बर माँग लिया था कि उसको मार सकनेवाला न मनुष्य हो न पशु; मारे जाने का समय न दिन हो न रात; मारे जाने का स्थान न पृथ्वी हो न आकाश; मार सकनेवाले का हथियार न धातु का हो न पाषाण का—इत्यादि। इसीलिए उसे मार सकना एक असम्भव और आश्चर्यजनक व्यापार था। नृसिंह ने इसीलिए नाना कोटियों के मिलन-विन्दु को चुना था। असम्भव व्यापार के लिए शायद ऐसी ही परस्पर-विरोधी कोटियों का मिलन-विन्दु भगवान् को अभीष्ट होता है, कबीरदास ऐसे ही मिलन-विन्दु पर खड़े थे। जहाँ से एक ओर हिन्दुत्व निकल जाता है और दूसरी ओर मुसलमानत्व, जहाँ एक ओर ज्ञान निकल जाता है, दूसरी ओर अधिज्ञा; जहाँ पर एक ओर योगमार्ग निकल जाता है, दूसरी ओर भक्तिमार्ग; जहाँ से एक तरफ निर्गुण भावना निकल जाती है, दूसरी ओर सगुण साधना,—उसी प्रशस्त चौरास्ते पर वे खड़े थे। वे दोनों ओर देख सकते थे और परस्पर-विरुद्ध दिशा में गये हुए मार्गों के दोष-गुण उन्हें स्पष्ट दिखायी दे जाते थे। यह कबीरदास का भगवद्गत सौभाग्य था। उन्होंने इसका खूब उपयोग भी किया।

जैसा कि शुरू में ही बताया गया है, कबीरदास ने अपनी प्रेम-भक्तिमूला साधना का अम्पास एकदम दूसरे किनारे से किया था। यह किनारा सगुण साधकों के किनारे से ठीक उल्टे पड़ता है। सगुण साधकों ने सब-कुछ मान लिया था, कबीर ने सब-कुछ छोड़ दिया था। प्रथम श्रेणी के भक्तों की महिमा उनके अथक परिश्रम और अव्यय धैर्य में है और कबीर की महिमा उसके उत्कट साहस में। उन्होंने सफेद

कागज पर लिखना शुरू किया था। वे उस पाण्डित्य को बेकार समझते थे जो केवल ज्ञान का बोझ बोना सिखाता है, जो मनुष्य को जड़ बना देता है और भगवान् के प्रेम से वंचित करता है। भगवत्-प्रेम पर उनकी दृष्टि इतनी दृढ़-निवृद्ध थी कि इस ढाई अक्षर (प्रेम) को ही वे प्रधान मानते थे :

पढ़ि पढ़ि के पत्थर भया, लिखि लिखि भया जु ईंट ।
कहै कबीरा प्रेम की, लगी न एकौ छोट ॥
पोथी पढ़ि पढ़ि जग मुआ, पंडित भया न कोइ ।
ढाई अक्षर प्रेम का, पढ़ै सो पंडित होइ ॥

यह प्रेम ही सब-कुछ है, वेद नहीं, शास्त्र नहीं, कुरान नहीं, जप नहीं, माला नहीं, तस्वीह नहीं, मन्दिर नहीं, मस्जिद नहीं, अवतार नहीं, नबी नहीं, पीर नहीं, पैगम्बर नहीं। यह प्रेम समस्त बाह्याचारों की पहुँच के बहुत ऊपर है। समस्त सस्कारों के प्रतिपाद्य से कहीं श्रेष्ठ है। जो कुछ भी इसके रास्ते में खड़ा होता है वह हेय है।

उन्होंने समस्त व्रतों, उपवासों और तीर्थों को एक साथ अस्वीकार कर दिया। इनकी संगति लगाकर और अधिकार-भेद की कल्पना करके इनके लिए भी दुनिया के मान-सम्मान की व्यवस्था कर जाने को उन्होंने बेकार परिश्रम समझा। उन्होंने एक अल्लाह निरंजन तिल्लेप के प्रति लगन को ही अपना लक्ष्य घोषित किया। इस लगन या प्रेम का साधन यह प्रेम ही है; और कोई भी मध्यवर्ती साधन उन्होंने स्वीकार नहीं किया। प्रेम ही साध्य है, प्रेम ही साधन—व्रत भी नहीं, मुहर्रम भी नहीं; पूजा भी नहीं, नमाज भी नहीं; हज भी नहीं, तीर्थ भी नहीं :

एक निरंजन अलह मेरा, हिन्दू तुलू दुहूँ नहि मेरा ।
रामूँ व्रत न महरम जानां, तिसही सुमिलै जो रहै निदानां ।
पूजा कहँ न निमाज गुजारै, एक निराकार हिरदै नमसकारै ।
नां हज जाऊँ न तीरथ-पूजा, एक पिछाण्या तो क्या दूजा ।
कहै कबीर भ्रम सब भागा, एक निरंजन-सुँ मन लागे ।

—क. प्रं., पद 338

जो वे पीर-पैगम्बर, काजी-मुल्ला, रोजा-नमाज और पश्चिम की भक्ति हैं, वे सभी गलत हैं और वे जो देव और द्विज, एकादशी और दीवाली पूरव की दया की भक्ति हैं, वे भी गलत हैं। भला हिन्दुओं के भगवान् तो मन्दिर में रहते हैं और मुसलमानों के गूदा मस्जिद में, पर जहाँ मन्दिर भी नहीं है और मस्जिद भी नहीं है वहाँ किसकी ठगुराई काम कर रही है? कबीरदास ने इन सबको अस्वीकार कर दिया और उन लोगों को भी अस्वीकार कर दिया जो जीन मूंदकर पलना ही पसन्द करते हैं। अपने आत्माराम को ही मंगी बनाकर वे निरस्त पड़े। योले, 'जो फरीर, तू अपनी राह चन। मन्दिर में भी मत जा और मस्जिद की ओर भी रग न कर। बाहे को टटे में पड़ता है। तेरे राम-रहीमा कंगो-करीमा में तो कोई भेद नहीं है, तेरे लिए तो दोनों एक ही हैं, एरुमेवाइलीयम्' :

हमारे राम-रहीम-करीमा, केसौ-अलह-राम सति सोई ।
 विसमिल भेटि विसंभर एकै, और न दूजा कोई ॥
 इनके काजी-मुला पीर-पैगम्बर, रोजा-पछिम-निवाजा ।
 इनके पूरव-दिसा देव-दिज-पूजा, ग्यारसि-मंग-दिवाजा ॥
 तुरुक मसीति देहुरै हिन्दू, दुहूँठा राम खुदाई ।
 जहाँ मसीति-देहुरा नाही, तहाँ काकी ठकुराई ॥
 हिंदू-तुरुक दोऊ रह तूटी, फूटी अरु कनराई ।
 अरध उरध दसहूँ दिस जित तित पूरि रह्या राम राई ॥
 कहै कबीरा दास फकीरा, अपनी रहि चलि भाई ।
 हिंदू तुरुक का करता एकै, ता गति लखी ना जाई ॥

—क. प्र., पद 58

परन्तु कबीर यही नहीं रुके । अगर 'अल्लाह' शब्द मुस्लिम धर्म का प्रति-निधित्व करता है और 'राम' शब्द हिन्दू संस्कृति का, तो वे इन दोनों को सलाम कर देने को तैयार हैं । आखिर कोई-न-कोई शब्द तो व्यवहार करना ही पड़ेगा । पर अगर अरबी-फारसी के शब्द मुस्लिम संस्कृति की और संस्कृत-हिन्दी के शब्द हिन्दू संस्कृति की अवश्य याद दिला देते हैं, तो कबीरदास इस बुद्धि-भेद को भी पनपने नहीं देते । वे वेद और कुरान के भी आगे बढ़कर कहते हैं :

गगन गरजै तहाँ सदा पावस झरै, होत क्षनकार नित वजत तूरा ।

वेद-कस्तेव की गम्म नाही तहाँ, कहै कबीर कोई रमै सूर । ॥

—शब्दा., पृ. 104

इस प्रकार सब बाहरी धर्माचारों को अस्वीकार करने का अपार साहस लेकर कबीरदास साधना के क्षेत्र में अवतीर्ण हुए । केवल अस्वीकार करना कोई महत्त्व की बात नहीं है । हर कोई हर किसी को अस्वीकार कर सकता है । पर किसी बड़े लक्ष्य के लिए बाधाओं को अस्वीकार करना सचमुच साहस का काम है । बिना उद्देश्य का विद्रोह विनाशक है, पर साधु उद्देश्य से प्रणोदित विद्रोह धूर का धर्म है । उन्होंने अटल विश्वास के साथ अपने प्रेम-मार्ग का प्रतिपादन किया । रुढ़ियों और कुसंस्कारों की विशाल बाहिनी से वह आजीवन जूझते रहे, प्रलोभन और आघात, काम और क्रोध भी उनके मार्ग में जरूर खड़े हुए होंगे, उन्होंने उनको असौम साहस के साथ जीता । ज्ञान की तलवार उनका एकमात्र साधन था, इस अद्भुत शमशेर को उन्होंने क्षण-भर के लिए भी रुकने नहीं दिया । वह निरन्तर इकसार बजती रही, पर शील के स्नेह को भी उन्होंने नहीं छोड़ा,—यही उनका कवच था । इन कुसंस्कारों, रुढ़ियों और बाह्याचार के जजालों को उन्होंने वेदों के साथ काटा । वे सिर हथेली पर लेकर ही अपने भाग्य का सामना करने निकले थे । क्षण-भर के लिए भी उनकी भवें कुंचित नहीं हुईं, माथे पर बल नहीं पड़ा । वे सच्चे धूर की भाँति जूझते ही रहे :

जीवने यत पूजा हलो न सारा,
जानि हे जानि ताओ हय नि हारा !
ये फुल न फुटिते झरेछे घरणीते
ये नदी मरुपधे हारालो घारा ।
जानि हे जानि ताओ हय नि हारा ।
जीवने आजो याहा रयेछे पिछे,
जानि हे जानि ताओ हय नि मिछे,

आमार अनागत आमार अनाहत
तोमार वीणा तारे बाजिछे ता'रा ।
जानि हे जानि ताओ हय नि हारा ।—‘गीताजलि’

कबीरदास की साधना भी न तो लोप हो गयी है, न खो गयी है। उनका पक्का विश्वास था कि जिसके साथ भगवान् है और जिसे अपने दृष्ट पर अखण्ड विश्वास है उसकी साधना को करोड़-करोड़ काल भी शकशोरकर विचलित नहीं कर सकते।
जाके मन विश्वास है, सदा गुरु है संग ।
कोटि काल शकशोरही, तऊ न हो चित भंग ॥

—स. क. सा., पृ. 184

भगवत्प्रेम का आदर्श

हमने देखा कि कबीरदास की भक्ति-साधना का केन्द्र-बिन्दु प्रेम-लीला है। किन्तु इस लीला का जो स्वरूप कबीरदास ने उपस्थित किया है, वह बहुत व्यापक और विशाल है। भक्ति-रूपी प्रिया के लिए भगवान्-रूपी प्रेमिक ने जो चुनरी संवार दी है वह मामूली चुनरी नहीं है और उस चुनरी को धारण कर सकने की क्षमता भी मामूली नहीं है। स्वयं प्रिय ही जिस पर प्रसन्न होकर यह चुनरी दे दे वही इसे पा सकता है, वही इसे पहन सकता है—यमेवैष बृणुते तेन लभ्यः। कैसी है वह चुनरी? अष्टप्रहर-रूपी आठ हाथों की वह बनी है और पंचतत्त्व रूपी पाँच रंगों से रंगी है। समूचा काल उसका उपादान है और समस्त जड़ प्रकृति उसकी प्रकाशिका। काल के महान् उपादान से जो आवरण-पट तैयार हुआ है उसको प्रकाशित करने के लिए पंचतत्त्व ही उपयुक्त रंग है। काल का अनादि-अनन्त प्रवाह सचमुच ही तब तक व्यक्त नहीं हो सकता था जब तक पंचतत्त्वों के द्वारा हम उस पर लकीर खींच-खींचके न देख लें। काल अविभाज्य है, अगणनीय है, अपरिमेय है। ठोस पदार्थों के

द्वारा ही हम उसका विभाग करते हैं, गणना करते हैं, परिमाण करते हैं। सूर्य-चन्द्र-तारा-ग्रह-उपग्रह आदि बाह्य वस्तुओं से और मन-बुद्धि आदि अन्तःकरण से हम इस अविभाज्य काल का रस ग्रहण करते हैं। इसीलिए काल-रूप सनातन तत्त्व से बनी हुई चुनरी के लिए पंचतत्त्व (और इसीलिए लक्षण से जड़ प्रकृति) ही उपयुक्त रंग है। इस महान् शृंगार-पट के आंचल में सूर्य, चन्द्र और तारों की जगमग ज्योति का जलना ही उपयुक्त चित्रण-सामग्री है। इस अनादि-अनन्त चुनरी को किसी ने ताने-बाने पर नहीं बुना—यह सनातन है, चिर नवीन है। पिया ने प्रसन्न होकर जिम प्यारी को यह शृंगार-शाटिका दान की हो, धन्य है वह प्रियतमा, बलिहारी है उस प्रियतम की !

चुनरिया हमरी पिया ने सँवारी,
कोई पहिरै पिय की प्यारी !
आठ हाथ की बनी चुनरिया
पँच रँग पटिया पारी ।
चाँद सुरुज जामें आंचल-लागे
जगमग जोति उजारी ।
बिनु ताने यह बनी चुनरिया
दास कबीर बलिहारी ॥

यह विशाल परिधेय-पट जिस प्रिय ने दिया है वह अजीब मस्तमौला है। प्रेम उसका सस्ता भी नहीं है, हल्का भी नहीं है। वह जितने यह चुनरी देता है उससे बहुत बड़ा भूल्य चुका लेता है। इस चुनरी को पा लेना सौभाग्य की बात है, पर इसको सँभालके रख लेना हिम्मत का काम है। भक्त-गण साक्षी है कि इस महान् दान को जिस व्यक्ति ने हल्का और मुलायम समझा वह हमेशा के लिए गया। भगवान् ने जिस उपहार को प्रेमपूर्वक दिया हो उसे हल्का और मुलायम समझना गलती है। प्रेम जितना ही महान् होगा, उसकी कीमत भी उतनी ही अधिक होगी। यह तो माला नहीं है, यह उसकी तलवार है। भक्त ने भावुकता के आवेश में जिसे भगवान् की वरमाला समझा, वह वस्तुतः तलवार निकली ! आग के समान है उसकी आँच, वज्र के समान है भार ! 'हे प्रिय, तुमने कल की मुहागरात को यह क्या रख दिया है ? प्रातःकालीन तरुण प्रकाश ज्यों ही लिङ्गी के रास्ते तुम्हारी शय्या पर पड़ा त्यों ही मैंने देखा कि यह तो तुम्हारी तलवार है ! चहकते हुए सवेरे के पक्षी ने ध्वन्य किया—'नारी, तूने क्या पाया है ?' ना, यह माल्य नहीं है, नैवेद्य का पात्र नहीं है, गन्धजल की झारी भी नहीं है—अरे, यह तो तुम्हारी भयंकर तलवार है !' :

ए तो माला नय गो, ए ये
तोमार तरवारि ।
ज्वले ओठे आगुन येन
बज-हेन भारी—

ए ये तोमार तरवारि ।
 तरुण आलो जानला बेये
 पड़लो तोमार शयन-छेये
 भोरेर पाखी दुधाय गेये
 'की पैलि तुइ नारी ।'
 नहे ए माला, ए थाला ।
 गंधजलेर झारी,

ए ये भीषण तरवारि ।—रवीन्द्रनाथ : 'खेया'

भक्त हैरान है ! इसे ही क्या दान कहते हैं ? हाय, हाय, उसे वह कहाँ छिपा-
 कर रखे ? स्थान कहाँ है ? हाय प्यारे, यही क्या तुम्हारा दान है ? मैं शक्तिहीना
 नारी, मुझे क्या यह आभूषण शोभेगा ? तुम्हारे इस प्रेमोपहार को रखने का एक-
 मात्र स्थान तो यह कलेजा है, पर वहाँ रखती हूँ तो प्राण व्यथा से काँप उठते हैं,
 तो भी हे प्रियतम, तुम्हारे इस दान को मैं इसी कलेजे से लगा लूंगी । मैं जान गयी
 कि तुम जिसे प्यार करते हो उसके लिए फूल की सेज नहीं देते, दुःख का कँटीला
 मार्ग दिखा देते हो :

ताइ तो आमि भावि बसे
 ए कि तोमार दान ?
 कोयाम एरे सुकिये राखि
 नाइ ये हेन स्थान ।
 ओ गो ए कि तोमार दान ?
 शक्तिहीना मरि लाजे
 ए भूषण कि आमार साजे ?
 राखते गेले बुकेर माझे
 व्यथा ये पाय प्राण ।
 तबु आजि बइव बुके
 एइ वेदनार मान ।

निये तोमारि एइ दान ।—रवीन्द्रनाथ : 'खेया'

सो, उस मस्ताने प्रियतम की चुनरी सँभालना भी कठिन काम है । रणरग का
 मतवाला मूरा दो-चार क्षण के लिए जूझता है । क्योंकि उसे जो उपहार मिला है,
 वह स्थूल है, इस उपहार का प्रेम भी स्थूल है । भले वह उपहार राज्य हो, यश हो,
 मान हो, धन हो । सती का संग्राम एकाध पलक रहता है, वह भी प्रलोभनों से
 जूझती है, पर जो धर्म उसे उपहार के रूप में मिला है वह सूक्ष्म होने पर भी
 सासारिक है । परन्तु भक्त का संग्राम दिन-रात का जूझना है, मन और प्राण की
 बाजी है । जरा-सी वाग ढीली हुई कि वह गिरा । उसका गिरना भी मामूली गिरना
 नहीं है, क्योंकि वह आसमान से गिरता है और धरती पर टुकड़े-टुकड़े होकर बिखर
 जाता है । इस भयंकर जूझ का कारण यह है कि भक्त को जो प्रेम उपहार में मिला

है वह बहुत वेश कीमती है। उसका दाम चुकाना मामूली बात नहीं है। वह फूलों की सेज नहीं है, काँटों का जंगल है। यह दिन-रात का जूझना, दुःख और विपत्ति में बढ़ते जाना, किसी विरले का ही काम है :

साध का खेल तो विकट वेढा मती

सती और सूर की चाल आगे।

सूर घमसान है पलक दो चार का

सती घमसान पल एक लागे।

साध संग्राम है रैन-दिन जूझना

देह पर्जन्त का काम भाई।

कहै कबीर टुक बाग ढीली करै

उलटि मन गगन सों जगी आई।

—शब्दा., पृ. 108

तो क्या भगवान् का प्रेम किसी एक व्यक्ति को ही प्राप्त होता है ? और लोग क्या निपट ढूँढे ही है ? नहीं; भला कौन है जिसे प्रियतम ने सनातन काल-तत्त्व की बनी हुई और पंच-तत्त्व की रेंगी हुई चुनरी नहीं दी है ? दी तो है लेकिन सँभालके रख सकनेवाला ही उसका प्रिय है, उस महान् शृंगार-पट का मूल्य समझ सकने-वाला धन्य है। बाकी लोग जो उसे मलिन कर रहे हैं, छिन्न-भिन्न कर रहे हैं, हल्का मान बैठे हैं, वे दयनीय नहीं तो क्या है ? प्रियतम तो बराबर पुकार रहा है—शब्द की चोट से वेध रहा है—कौन है जो उसके साथ आनन्द-केलि को निकल पड़ेगा ! चुनरी गन्दी हो गयी है या गन्दी हो रही है, इस बात से मन में पदचात्ताप भी तो हो ! अरे ओ सुहागिन, साहब जब तुझे अपनायेगा तो तेरी चुनरी का दाग भी मिट जायेगा। क्यों नहीं तू एक बार उसकी पुकार पर चल पड़ती !—

मोरी चुनरी में परि गयो दाग पिया।

पाँच तत्त्व की बनी चुनरिया, सोलह सै बंद लागे जिया।

यह चुनरी मेरे मँके तँ आई, समुरा में मनुआँ खोय दिया।

मलि मलि धोई दाग न छूटे, ग्यान को साबुन लाय पिया।

कहै कबीर दागन छूटिहैं, जब साहेब अपनाय लिया ॥

—शब्दा., पृ. 48

इस प्रकार कबीरदास ने इस प्रेम की लीला को एक बहुत ही बोर्यवती साधना के रूप में देखा है। एक बार जिसे भगवान् की रहस्य-केलि की पुकार सुनायी दे जाती है वह व्याकुल हो उठता है, प्रिय-मिलन के लिए उसकी तड़पन संसार के किसी ओर विरह-व्यापार से तुलनीय नहीं हो सकती। चकई का विरह प्रसिद्ध है, पर वह भी तो रात की समाप्ति के बाद प्रिय के साथ आसानी से मिल जाती है। राम का विरह इतना आसान नहीं है। एक बार जो इस विरह की चपेट में आ गया वह कुछ ऐसा बेहाल हो जाता है कि कहकर प्रकाश करना कठिन है। उसे न

दिन में सुख मिलता है न रात में; न सपने में, न जागरण में; न धूप में, न छाँह में। राम-विरह का मारा भक्त हर एक साधक से पूछता रहता है कि वह कहाँ है, उसका प्रियतम किधर है, उसके पास जाने का रास्ता क्या है। वह ठीक उसी विरह में ऊँची विरहणी के समान होता है जो हर एक राहगीर से पूछती रहती है कि उसके प्रियतम कब आयेंगे :

चकवी बिछुरी रैणि की, आइ मिली परभाति ।
जे जन बिछुरे राम से, ते दिन मिले न राति ॥
बासरि सुख ना रैण सुख, ना सुख सपुनै माँहि ।
कबीर बिछुट्या रामसूँ, ना सुख धूप न छाँहि ॥
विरहिन ऊँची पयसिरि, पयी बूकँ धाइ ।
एक सबद कहि पीव का, कब रे मिलेंगे आइ ॥

— क. प्र., पृ. 7-8

रवीन्द्रनाथ ने जिसे तलवार कहा है, कबीरदास ने उसी को बाण कहा है। यह बाण जब प्रियतम के कमान से त्रिचक्र भक्त के कलेजे में लगता है तो अन्तर छेद देता है, कलेजे को घेध देता है। जब तक यह बाण लग नहीं जाता तब तक कुछ पता नहीं चलता और जब एक बार कलेजे में घुस जाता है तो उसकी पीड़ा तक ऐसी मधुर लगती है, कुछ इतनी मनभावनी होती है कि भक्त बार-बार प्रार्थना करता है कि हे प्रिय, इस बाण से फिर छेद दो, फिर इस हृदय-देश को फुरेद डालो। अब तो वह बाण ही जीवन-आधार हो जाता है। उसके बिना भक्त को कल नहीं पड़ती :

कर कमल सर साधि करि, खँचि जू मार्या माँहि ।
भीतरि भिया सुमार है, जीवै कि जीवै नाहि ॥
जव हूँ मारा खँचि करि, तब मैं पाई जाणि ।
सागी चोट मरम्म की, कई कलेजा छाँडि ॥
जिस सरि मारी काल्ह, सो सर मेरे मन बस्या ।
तिहि सरि भजहूँ मारि, सर विनु सचुपाऊँ नाही ॥

— क. प्र., पृ. 8-9

परन्तु वह प्रिय बड़ा ही कठोर है, और जैसा कि रवीन्द्रनाथ ने कहा है, 'दुःख की रात का राजा है, अन्धकार-भरे महल का वादसाह है !' उसे मुख और साज पसन्द नहीं; अपनी प्रेयसी के विरह में वह रस लेता है। वह सहज ही नहीं गलता। जब दुःख की आँधी आती है, तब बिजली की कड़क के साथ वह भक्त प्रेयसी के छिन्न-भिन्न शयन-कन्या पर जा विराजमान होता है। उसका रास्ता दुःख का है; सकट का है, जूझने का है, विपत्ति का है ! भोले हैं वे, जो दुःख की इस महिमा को नहीं समझते। अरे कौन है वहाँ पड़ा हुआ ? खोल दे दरवाजा, जल्दी खोल दे। मांगल्य-शंख की गम्भीर ध्वनि से मुखरित कर दे दिगन्त को। घनी काली गहरी रात में अँधेरे घर का वादसाह आया है। देख, आँधी से दिसाएँ समाच्छन्न हैं,

आकाश में बारम्बार वज्र-निनाद हो रहा है, बिजली झलक रही है। खीच ले आ, बिछा दे अपनी फटी गूदड़ी। अचानक दुःख की रात का मेरा राजा आँधी के साथ आ पहुँचा है :

ओरे दुयार खुले दे रे—

बाजा शंख बाजा ।

गभीर राते ऐसेछे आज

आँधार धरेर राजा ।

वज्र डाके शून्य तले

बिद्युतेर झिलिक झले ।

छिन्न जयन टेने एने

आडिना तोर साजा ।

सड़ेर साथे हठात् एलो

दुःख-रातेर राजा । —रवीन्द्रनाथ : 'खेया'

सो, कबीरदास का प्रियतम भी 'दुःख का राजा है'। उसका रास्ता देखते-देखते आँखों में झाँई पड़ गयी है, नाम पुकारते-पुकारते जीभ में छाले पड़ गये हैं। रात-दिन आँखों से निर्भर झर रहा है, मुख से पपीहे की रट लगी हुई है—विरह-वेदना से सारा शरीर म्लान हो गया है। यह अजब 'दुःख' है। लोग इसे सासारिक पीड़ा समझते हैं जो केवल कष्ट देती है, केवस अभाव का प्रतिनिधित्व करती है। लेकिन यह पीड़ा अभाव-जन्य नहीं है, भाव-स्वरूप है। लोग जिसे दुःख कहते हैं उससे यह भिन्न है। यह जो परमप्रियतम के लिए रो-रोकर आँखें लाल हो गयी हैं, यह भी एक अनिर्वचनीय आनन्द है—प्रेमकपायित नयनों की अद्भुत खुमारी है। प्रियतम इस दुःख के मार्ग से आता है, रोदन ही उसका मार्ग है। वह हँसी को पसन्द नहीं करता, मुँह को नहीं चाहता और इसलिए इस रोदन में भक्त एक प्रकार का उल्लास अनुभव करता है, क्योंकि यह प्रेमी के मिलन का मार्ग है :

अंलड़ियाँ झाँई पड़ी, पन्य निहारि निहारि ।

जीभड़ियाँ छाला पड़्या, राम पुकारि पुकारि ॥

नैना नीझर लाइया, रहट बसै निस-जाम ।

पपीहा ज्यूँ पिव पिव करौं, कब रे मिलहुगे राम ॥

अंलड़ि प्रेम-कसाइयाँ, लोग जाणै दुःखड़ियाँ ।

साँई अपणें कारणे, रोई रोई रतड़ियाँ ॥

हँसि हँसि कन्त न पाइये, जिनि पाया तिन रोइ ।

जो हँसि हँसि ही हरि मिलै, तो न दुहायिनि कोइ ॥

—क. प्र., पृ. 9

एक बार अगर वह प्रियतम मिल जाय तो भक्त उसे नैनो में इस प्रकार बन्द कर ले कि न वह और किसी को देख सके और न प्रियतम को ही किसी और के देखने का मौका मिले :

नैना अन्तरि आवतूं, ज्यूं हों नैन झोपेउं ।
नां हो देखो ओरकूं, ना तुझ देखन देउं ॥—क. ग्र., पृ. 19

कबीरदास के प्रेम के आदर्श सती और शूर है। जो प्रेम पद-पद पर भाव-बिह्वल कर देता है, मन और बुद्धि का मन्थन कर मनुष्य को परवश बना देता है, जो उत्तम भावावेश प्रेमी को हतचेत बना देता है, वह कबीरदास का अभीष्ट नहीं है। भक्त का संग्राम सूर के संग्राम से भी बढ़कर है, सती के आत्मबलिदान से भी श्रेष्ठ है। परन्तु फिर भी यदि भक्त के आत्मबलिदान की झलक कहीं दिख सकती है तो वह सती और शूर में ही दिखती है :

साधु सती और सूरमां इन पदतर कोउ नाहि ।
अगय-पंथ कौं पग धरें, डिगें तो कहां समाहि ॥ 31 ॥

साधु सती औ सूरमां कबहुं न फेरें पीठ ।
तीनों निकसि जो बाहुरे, ताको मुंह मति दीठ ॥ 39 ॥

टूटै वरत अकास सो, कौन कहत है झेल ।
साधु सती अब सूर का, अनो ऊपर खेल ॥ 26 ॥

—स. क. सा., पृ. 220

परन्तु फिर भी,

आगि आँच सहना सुगम
सुगम सङ्ग की धार ।

नेह निवाहन एकरस

महा कठिन व्यवहार ॥ 61 ॥

यह जो एकरस प्रेम है उसका निवाहना मचमुच कठिन व्यवहार है। एक रस अर्थात् जो भावावेश से उपन न पड़े और विरह-ताप से बैठ न जाय; जो क्षणिक आवेश में ज्ञान और कर्म की मर्यादा न तोड़ दे और चिर-अभ्यास से जड़ आवर्तन का रूप न ग्रहण कर ले। रवीन्द्रनाथ ने इस बात को बहुत ही कवित्वपूर्ण और मार्मिक भाषा में व्यक्त किया है : "हे नाथ, जो भक्ति तुम्हें लेकर अधीर हो उठती है, क्षणभर में नृत्य-गीत-गाने के रूप में बिह्वल हो उठती है, भावोन्माद से भक्त बना देती है, यह ज्ञान को लोप कर देनेवाली (बेहोश कर देनेवाली) उपनती हुई फेनमयी भक्ति की मद-धारा मुझे नहीं चाहिए। हे नाथ, मुझे दान्त भक्तिरूपी स्निग्ध अमृत से भरा हुआ मंगल-कलश दान करो—मंगलकलश, जो संसार के भवन-द्वार पर सुसोभित हो,—जो भक्ति मेरे समस्त जीवन में गूढ़ और गम्भीर भाव से फैल जायेगी, समस्त कर्मों में मुझे बल देगी, और हमारी उन सारी शुभ चेष्टाओं को भी आनन्द और कल्याण से भर देगी जो विफल हो चुकी हैं। यह शान्तरस-भक्ति मुझे सब प्रेमों में तृप्ति देगी, समस्त दुखों में कल्याण देगी, समस्त सुखों में दाहहीन दीप्ति भर देगी। भावना-वेग के आँसुओं को रोककर मेरा चित्त परिपूर्ण, अमत्त और गम्भीर बना रहेगा"—

ये भक्ति तोमारे लये धैर्य नाहि माने,
 मुहूर्त विह्वल हय नृत्य-गीत-गाने,
 भावोन्माद मत्तताय, सेइ ज्ञानहारा
 उद्भ्रान्त उच्छलफेन भक्ति-मद-धारा
 नाहि चाहि नाय । दाओ भक्ति शान्तिरस,
 स्निग्ध-सुधापूर्ण करि, मंगल कलस
 संसार-भवन द्वारे । ये भक्ति-अमृत
 समस्त जीवन मोर हृदये, विस्तृत
 निगूढ गभीर, सर्व कर्म दिवे बल
 व्यर्थ शुभ चेष्टारे ओ करिवे सफल
 आनन्दे कल्याण । सर्व प्रेमे दिवे तृप्ति
 सर्व दुःखे दिवे क्षेम, सर्व सुखे दीप्ति-
 दाहहीन । समारिया भाव-अश्रुनीर
 चित्त दवे परिपूर्ण अमत्त गम्भीर । —‘नैवेद्य’

सो, कबीरदास का आदर्श भी वही है जो क्षण-भर के भावावेश में उफन नहीं पड़ता । यह प्रेम मृत्यु का प्रेम है, सिर उतारकर ही किसी को इस प्रेम-मन्दिर में बैठने का अधिकार मिलता है । अगम्य है इसका मार्ग, अगाध है इसका विस्तार । यह खाला का घर नहीं है जहाँ मचलने और रोने से ही फरमाइश पूरी हो जाती है :

कबीर यह घर प्रेम का, खाला का घर नाहि ।

सीस उतारै हाथि करि, सो पैसे घर माहि ॥

कबीर निज घर प्रेम का, मारग अगम-अगाध ।

सीस-उतारि पगतलि धरै, तब निकटि प्रेम का स्वाद ॥ —क. प्रं., पृ. 69
 और फिर जिस सती ने हाथ में सिन्दूर की डिबिया ले ली है, उसे मृत्यु का क्या डर ? सिन्दूर की डिबिया अर्थात् अचल सौभाग्य की निशानी । भक्त भी भगवान् के साथ अनन्त मिलन का अमिज्ञान जब पा जाता है तो उसे मृत्यु का कोई डर नहीं रहता । मृत्यु उसके लिए आनन्द है, क्योंकि इसी दरवाजे से ‘पूरण परमानन्द’ का आगमन होता है । मृत्यु तो सीमा के अन्त का नाम है और सीमा का अन्त पाना ही असीम की गोद में जाना है ! इसलिए भक्त मृत्यु की परवा तो करता ही नहीं, उल्टे उसे चाहता है, कब वह दिन आयेगा जब वह मृत्यु के द्वारा इस सीमा को पार कर जायेगा और असीम ‘पूरण परमानन्द’ में मिल जायेगा :

अब तो ऐसी हूँ पड़ी, मनकाए चित कीन्ह ।

मरने कहा डराइये, हाथि स्वर्धोरा तीन्ह ॥

जिस मरनेये जग डरै, सो मेरे आनन्द ।

कब मरिहूँ कब देखूँ, पूरण परमानन्द ॥

मृत्यु ? मरना भी कोई चाहेगा ? पर भक्त कहता है, आत्म-हत्या नहीं । सांसारिक विषयी व्यक्ति आत्म-हत्या करते हैं ॥ मृत्यु तो मंगल है ही नहीं है, जौहर से होती है — जहाँ मरनेवाला अपने को बलिदान कर देता है । जो अपने को बलिदान नहीं करता वह रोग-शोक का शिकार हो जाता है । उनकी मृत्यु का तो परवश-मृत्यु है या आत्मघात है । पर जो बलिदान करने को उत्सुक कर गया है, जो सदा सिर हथेली पर लिये हुए है, वह अपने को ही मृत्यु का दाग करके । अपना आपा ही तो सीमा है, बन्द है, मर है । उनकी प्राण देना और बलिदान कर देना ही मृत्यु है । सो, बलिदान करने मृत्यु को दाग करते ही सलाह देते हैं । मरके मरना तो कोई नष्ट नहीं है, मरने में ही दाग पाया । अपने-आपको उत्सर्ग कर देना ही मरने का दाग है ।

जाने में संकोच करती है, पैर उसके थक गये होते हैं, यदि हिम्मत करके चढ़ने के लिए पैर भी उठाती है तो सीढ़ियों पर ही लड़खड़ा जाती है, अंग-अंग थहरा जाते हैं, चित्त भय से काँप उठता है—अनाड़ी नारी इस महीन ऊँचे-सँकरे मार्ग की थाह ही नहीं पाती ! और फिर भी यह कैसा मोह है, सद्गुरु के उपदेश से उसका अन्तरपट ज्यों ही खुलता है त्यों ही ऊँचाई गायब हो जाती है, दूरी दूर हो गयी होती है और थकान का पता ही नहीं रहता ! प्रियतम हृदय में ही थोड़ा करते पाये जाते हैं :

पिया-मिलन की आस रहों कबलों खरी ।
ऊँचे नहि चढ़ि जाय मने लज्जा भरी ॥
पाँव नही ठहराय चढ़े गिर गिर पहेँ ।
फिर फिर चढ़हुँ सम्हारि चरन आगे धरूँ ॥
अंग अंग थहराय तो केहि विधि डरि रहूँ ।
करम-कपट मग घेरि तो भ्रम में परि रहूँ ॥
वारी निपट अनादि तो झीनी गैल है ।
अटपट चाल तुम्हार मिलन कस होइ है ॥
छोरो कुमति-विकार सुमति गहि लीजिये ।
सतगुरु-शब्द सम्हारि चरन चित दीजिये ॥
अन्तरपट दे खोल शब्द उर लाव री ।
दिल-विच दास कबीर मिलै तोहि बावरी ॥

—क. वच., पृ. 141-2

या फिर वह ऊँचे-रपटीले मार्ग पर व्याकुल भाव से निकल पड़ती है, पाँव ढगमगाते रहते हैं, मन लाज और कुल की मर्यादाओं के भग होने के भय से सशंक बना रहता है, नहर की बसनेवाली होने के कारण वह नहर में प्रियसमागम—सो भी अभिसार की लज्जा नहीं छोड़ पाती, ऊँचे महल को देखकर भौचक्का रह जाती है । परन्तु सद्गुरु-रूपी दूती मिलते ही प्रियतम के गले लगना उसके लिए सम्भव हो जाता है :

मिलना कठिन है कैसे, मिलोगी प्रिय जाय ।
समझि-सोचि पग धरी जतन से, बार-बार डिग जाय ।
ऊँची गैल राह रपटीली, पाँव नही ठहराय ॥
लोक-लाज कुल की मरजादा, देखत मन सकुचाय ।
नहर-बास बसों पीहर में, लाज सजी नहि जाय ॥
अधर-भूमि जहँ महल पिया का, हम पै चढ़्यो न जाय ।
धन भद्र वारी पुरुष भवे भोना, मुरत झकोरा लाय ॥
दूती सतगुरु मिलै बीच में, दीन्हों भेद बताय ।
साह्य कबीर पिया सो भेट्यो, सीतल कंठ लगाय ॥

—क. वच., पृ. 136-7

और सही बात तो यह है कि उसे नहर अच्छा लगता ही नहीं। उसके प्रियतम की नगरी—जहाँ दिन-रात भोती बरसते हैं, जहाँ प्रिय की मधुर मुरली से दिगन्त मुखरित होता रहता है, जहाँ बिना मूल के कमल-पुष्पो और अन्य नाना-विध कुसुमों के सौरभ से वायुमण्डल व्याप्त रहता है—वह नगरी उसको खींचती रहती है। वह अभिसार-यात्रा को निकलने को बाध्य है। चातक जैसे चाँद की ओर टक लगाये रहता है वैसे ही वह उस प्रेममयी नगरी को ताकती ही रह जाती है :

भोतिया बरसे रीरे देसवा दिन-राती ।

मुरली-शब्द सुनि मन आनंद भयो, जोति बरे दिन-राती ।

बिना मूल के कमल प्रगट भयो, फुलवा फुलत भाँति भाँती ।

जैसे चकोर चंद्रमा चितवै, जैसे चातक स्वाती ॥ इत्यादि ।

—शब्दा, पृ. 72

उस परम अद्भुत नगरी के सामने क्या नहर भा सकता है ? कैसी है वह नगरी ? परम रमणीय उस अद्भुत नगरी के भीतर कोई पहुँच नहीं पाता । चाँद और सूर्य भी, पवन और पानी भी वहाँ जाने में असमर्थ हैं। इस अगम अगोचर स्थान तक प्रियतम के पास बिरह की मारी प्रिया का सन्देश भी तो नहीं कोई पहुँचा सकता ! हाय, सखी, कोई उपाय क्यों नहीं सोचती, किस प्रकार उस अजब सासुरे को जाऊँ ? लेकिन कबीरदास को निश्चित रूप से मालूम है कि उस नगरी को पहुँचा दे सकनेवाला साथी एक सद्गुरु ही है। वही वहाँ तक प्रिया को पहुँचा सकता है। नहीं तो प्रियतम का मिलन स्वप्न में भी असम्भव ही है :

नहरवा हमको नहीं भावै ।

साई की नगरी परम अति सुदर, जहाँ कोई जाइ न आवै ।

चाँद-सुरज जहँ पवन न पानी, को सन्देश पहुँचावै ?

दरद यह सोई, को सुनावै ?

आगे चलौ पन्थ नहीं सूझै, पीछे दोष लगावै ।

केहि विधि ससुरे जाँव मोरी सजनी, बिरहा जोर जनावै ।

विपै-रस नाच नचावै ।

बिन सतगुरु अपनो नहि कोई, जो यह राह बतावै ।

कहत कबीर सुनो भाई साधो, सपने न प्रीतम पावै ।

तपन यह जिय की बुझावै । —शब्दा., पृ. 72

सिर्फ यात्रा के विषय में ही कबीरदास की परिकल्पित भक्ताभिसारिका स्वयं क्रियात्मक प्रयत्न करती हो, यह बात नहीं है। प्रिय के शान्त-स्निग्ध क्रोड में शयन करने का प्रयत्न भी पहले उसी की ओर से होता है—

ए अँलियाँ अलसानी, पिया हो सेज चलो ।

खंभ पकरि पतंग अस डोलै, बोलै मधुरी बानी ।

फूलन सेज बिछाई जो राख्यो, पिया बिना कुम्हलानी ।

धीरै पाँव धरी पलंग पर, जागत ननंद-जिठानी ।

कहत कवीर सुनो भाई साधो, लोक-लाज बिछलानी ॥

—क. वच., पृ. 166

परन्तु रवीन्द्रनाथ की भक्त-प्रेयसी और तरह की है। उसके जीवन-देवता उसके हृदय में अपनी प्यास बुझाने के लिए आते हैं :

ओह अन्तरतम,

मिटेछे कि तव सकल पियास

आसि' अन्तरे मम !

अरी ओ अभागिन, तुझे कैसी नीद आ गयी थी जो प्रियतम के पास आने पर भी जाग नहीं सकी ! वह निस्तब्ध रात्रि में आया था, हाथ में उसके बीणा थी, तेरे स्वप्न में उसने गम्भीर रागिनी वजा दी और तू सोती ही रही ? हाय, जागके देखती हूँ, दक्खिनी हवा को पागल बनाकर उसका सौरभ अन्धकार में व्याप्त होकर प्रवाहित हो रहा है ! हाय, क्यों मेरी रात व्यर्थ चली जाती है, उसे नजदीक पाकर भी नहीं पा सकती, क्यों उसकी माला का स्पर्श मेरे वक्षस्थल को नहीं लगने पाता :

पासे ऐसे बसेछिल, तबु जागिनि ?

की धूम तोरे पेयेछिल, हतभागिनि ?

ऐसे छिल नीरव राते, बीणाखानि छिल हाते,

स्वपन माझे बाजिये गेलो, गभीर रागिणी ।

जेगे देखि दखिन-हओया पागल करिया ।

गंध ताहार भेसे वेड़ाय आंधार भरिया ।

केन आमार रजनी याय, काछे पेछे काछे ना पाय

केन गो तार मालार परश, बुके लागेनि । —'गीताजलि'

"शयन के सिरहाने अभी-अभी प्रदीप बुझा था, जाग उठी थी प्रभातकाल के कोकिल के शब्दों से। अलस चरणों से (चलकर) खिड़की पर आकर बैठी थी, स्थिर केनों में माला धारण की थी। ऐसे ही समय में जबकि रास्ता अरुणधूसर हो उठा था, राजमार्ग पर तरुण पथिक दिखायी दिया। सोने के मुकुट पर उपा का आलोक पड़ रहा था। गले में सुसज्जित मुक्ता की माला शोभ रही थी। कातर-कण्ठ से पुकारा — 'वह कहाँ है, कहाँ है वह ?' — व्यग्र चरणों से मेरे ही द्वार पर उतरकर ! मैं लाज में मरी जा रही थी, कैसे कहूँ कि 'ऐ बटोही, वह मैं ही हूँ, वही तो मैं हूँ !'

"गोधूलि-वेला थी, तब भी प्रदीप नहीं जला था, मैं माथे में सोने की बँदी पहन रही थी—हाथ में सोने का दर्पण लेकर खिड़की पर अपने मन से करबीर बांध रही थी। ऐसे ही समय में सन्ध्या-धूसर पथ पर वह कर्ण नयनोंवाला तरुण पथिक रथ से उतरा। फेन और पसीने के कारण घोड़े व्याकुल हो रहे थे। उसके वस्त्रों और भूषणों में धूल भर गयी थी। कातरकण्ठ से उसने पुकारा—'वह कहाँ है ? वह

कहाँ है ?' बलारत चरणों से हमारे ही द्वार पर उतरकर ! हाय, मैं लाज से मरी जा रही थी। कैसे कहती कि 'ऐ थके बटोही, वह मैं ही हूँ, वही तो मैं हूँ।'

"फागुन की रात है। घर में प्रदीप जल रहा है, दक्षिणी हवा के झकोरे छाती पर लग रहे हैं, यह मुखरा सारिका (मैना) सोने के पिंजड़े में सो रही है, द्वार के सामने द्वारपाल भी सो रहा है। सोहागघर घूष के धुएँ से घूँसर हो उठा है। अगुरु की गन्ध से सारा शरीर व्याकुल है, मोर-पंखी कबुकी मैंने पहन ली है। दूर्वा के समान उस श्यामल बक्षःस्थल पर आँचल खींचकर विजय राजमार्ग के उस पार देख रही हूँ। धूल में उतरकर खिड़की के नीचे बैठ गयी हूँ। अकेली बैठी तीन पहर तक उदास भाव से गान गाती रही हूँ—'हतास पथिक, वह मैं ही तो थी, वही तो मैं थी !'"

—'अष्ट-लग्न' से अनुवादित

इसी प्रकार 'हे सुन्दर, तुम आज प्रातःकाल आये थे, अरुणवर्ण का पारिजात तुम्हारे हाथों में था। सारी नगरी निद्रित थी, रास्ते में कोई पथिक नहीं था। तुम अपने सोने के रथ पर अकेले ही चले गये। सिर्फ एक बार रुक मेरी खिड़की की ओर तुमने करुणाभरी आँखों से देखा था—हाँ, सुन्दर, तुम आज प्रातःकाल आये थे !"

सुन्दर, तुमि ऐसेछिले आजि प्राते,

अरुण-वरण पारिजात लये हाते।

निद्रित पुरी, पथिक छिल ना पथे,

एका चलि गेले, तोमार सोनार रथे,

वारेक धामिया मोर वातायनपाने

चेये छिले तव करुण नयन-पाते।

सुन्दर, तुमि ऐसेछिले आजि प्राते।

—'गीतांजलि'

स्पष्ट ही कवीर और रवीन्द्रनाथ की प्रेम-लीला एक ही प्रकार की होने पर भी दोनों में मौलिक भेद है। एक की केलि यत्न-साधित है, दूसरे की स्वयंप्राप्त; एक अपने को और अपने पौरुष को भूलकर भी भूलना नहीं जानता, दूसरा अपने को और अपनी शक्ति को स्मरण रखकर भी भूल जाता है; एक क्रियात्मक है, दूसरा भावनात्मक; एक का मार्ग साधना का मार्ग है, दूसरे का मार्ग सौन्दर्य का; एक करते में विश्वास करता है, दूसरा होने में; एक प्रधान रूप से सन्त है, दूसरा कवि। परन्तु दोनों में प्रिय से मिलने की व्याकुलता है, दोनों का ही प्रियतम के प्रेम पर अखण्ड विश्वास है, दोनों में ही आत्मार्पण का भाव प्रबल है, दोनों ही प्रिय-प्राप्ति को सहज-लभ्य व्यापार नहीं मानते, दोनों का ही प्रेम हिस्टीरिक प्रेमोन्माद का परिपक्वी है। दोनों ही कठोर साधना और कोमल भक्ति के हामी हैं। अद्वितीय है वह प्रेम, अपूर्व है उसकी ज्योति ! दुःख और द्वन्द्व से परे, भ्रम और भ्रान्ति से अतीत यह एकरस प्रेम ही परम पुरुषार्थ है :

गगन की गुफा तहँ गैव का चाँदना, उदय औ' अस्त का नाम नाही।

दिवस औ' रैन तहँ नेक नहिँ पाइये, प्रेम-मरणास के सिधु भाही।

सदा आनंद दुःख-द्वंद्व व्यापै नहीं, पूरनानंद भरपूर देखा ।
मर्म औ' भ्रांति तहँ नेक आवै नहीं, कहै कव्वीर रस एक पेसा ॥

—शब्दा., पृ. 105

रूप और अरूप, सीमा और असीम

इस संसार में सब-कुछ चंचल है। चलता जा रहा है, चूँकि कुछ भी स्थिर नहीं है, सब-कुछ गतिशील, परिवर्त्तनीय, है इसीलिए संसार की स्थिति है। यह एक अद्भुत विरोधाभास है, पर है सत्य। समस्त संसरणशील वस्तुओं की अस्थिरता के होते हुए भी यह संसार 'है'। इसका 'है'—भाव ही सूचित करता है कि सब चलमान वस्तुओं के भीतर एक अविचल सत्य प्रतिष्ठित है। "जो लोग अनन्त की साधना करते हैं और जो सत्य की उपलब्धि करना चाहते हैं, उन्हें बार-बार यह बात सोचनी होती है कि वे चारों ओर जो कुछ देख और जान रहे हैं वही चरम सत्य नहीं है, वह अपने-आपमें स्वतन्त्र नहीं है और किसी भी क्षण वह अपने-आपको पूर्ण रूप से प्रकाश नहीं कर रहा है। यदि ये वस्तुएँ ऐसी होती तो वे सभी स्वयम्भू-स्वप्रकाश होकर स्थिर हो रहती। पर उनमें एक अन्तहीन गति है, अविराम अस्थिरता है। ये जो अन्तहीन गति के द्वारा अन्तहीन स्थिति को निर्देश कर रहे हैं वही हमारे चित्त का आश्रय और चरम आनन्द है। अतएव, आध्यात्मिक साधना कभी भी रूप की साधना नहीं हो सकती। यह समस्त रूपों के भीतर से चंचल रूप के बन्धन को अतिक्रम करके, ध्रुव सत्य की ओर चलने की चेष्टा करती है। कोई भी इन्द्रियमोचर वस्तु, जो अपने को ही चरम या स्वतन्त्र समझने का भान करती है, वस्तुतः वैसी नहीं है। साधना इस भान के आवरण को भेदकर ही परम पदार्थ को देखना चाहती है, यदि नाम-रूप का यह आवरण चिरन्तन होता तो वह भेद नहीं कर सकती थी। यदि वे अविधान्त भाव से नित्य प्रवहमान होकर अपने-आपकी ही सीमा तोड़ते हुए न चलते, तो इन्हें छोड़कर और किसी बात के लिए मनुष्य के मन में स्थान भी न होता। तब इन्हें ही सत्य समझकर हम निश्चिन्त हो रहते, तब विज्ञान और तत्त्वज्ञान इन सारे अचल प्रत्यक्ष सत्ताओं की भीषण शृंखला में बँधकर एकदम मूक और मूर्च्छित हो रहते। इनके पीछे कुछ भी न देख सकते। किन्तु ये सारे खण्ड-वस्तु-समूह केवल चल ही रहे हैं, कतार बाँधकर पड़ें होकर रास्ता नहीं रोके हुए हैं, इसीलिए हम अखण्ड सत्य का और अक्षय पुरुष का सन्धान पाते हैं।" (रघोन्द्रनाथ)। इसीलिए भक्तजन रूपमात्र के इस निरन्तर गतिशील

पहलू पर बराबर जोर देते रहते हैं। मध्य-युग में वैराग्योद्रेक के लिए इस पहलू का अधिक उपयोग किया गया है। कबीर ने भी किया है, पर कबीर का लक्ष्य उस समस्त अस्थिर रूपराशि के भीतरसे स्थिर अरूप-तत्त्व की ओर इशारा करना अधिक रहा है। वे दस दिन के लिए अपनी नीबत वजाकर इस नगर और गली को हमेशा के लिए नमस्कार करके चल देनेवालों को उस परमतत्त्व की बार-बार याद दिला देते हैं जो स्थिर है, शाश्वत है, रूपातीत है :

कबीर नीबत आपणी, दिन दस लेहु वजाइ ।

ए पुर-पाटन ए गली, बहुरि न देखै आइ ॥ 1 ॥

जिनके नीबति बाजती, मैगल बँधते बारि ।

एकै हरि के नाँव विन, गये जन्म सब हारि ॥ 2 ॥

—क. प्र., पृ. 20

इस विनाश की दुनिया में एकमात्र अविनाशी तत्त्व राम है। नष्ट होते हुए शरीर को अगर बचा लेना है तो इसी अविनाश्वर की शरण जाओ। नहीं तो इस कच्चे कुम्भ के फूटने में क्या देर है !—

कबीर यह तन जात है, सकैं तो लेहु बहोड़ि ।

नागे-हाथें ते गये, जिनके लाख-करोड़ि ॥ 37 ॥

यहु तन काचा कुभ है, चोट चहूँ दिस खाइ ।

एक राम के नाँव विन जदि तदि परलै जाइ ॥ 38 ॥

—क. प्र., पृ. 24

परन्तु रूप और सीमा चाहे जितनी भी क्यों न हो, हम उनके द्वारा ही अरूप और असीम को पाने की ओर उन्मुख होते हैं। साधरु रूप और सीमा की सहायता से उस शाश्वत अरूप और परिग्राप्त असीम को देखता है, जो उसका चरम प्राप्तव्य है। कवि शब्द और अर्थ का सहारा लेकर अरूप रस की ओर उन्मुख होता है, कलाकार रेखा और रंग की सहायता से रूपातीत भाव की अभिव्यंजना करता है, और भक्त भी नाम और रूप की सीढ़ियों से ही उठकर अनाम और अरूप परमतत्त्व की झाँकी पाता है। यह जो रूप है और सीमा है, वह वस्तुतः जड़ प्रकृति का ही विकार है। इसी को कबीरदास 'गुण' कहते हैं। जो वस्तु गुणातीत है वह गुणों में नहीं है, ऐसा नहीं कह सकते। यह धोखा है, भ्रम है, जो लोग 'गुण' को 'निर्गुण' का उल्टा समझते हैं। 'गुण' 'निर्गुण' की विरोधी वस्तु नहीं है। निर्गुण परमात्मा क्या गुणों में नहीं है? यह जो धरती, आकाश, चन्द्र, तारा दिखायी दे रहे हैं वे क्या त्रिगुणात्मिका प्रकृति के विकार नहीं हैं और इसीलिए क्या ये परमात्मा से खाली हैं? यह हो नहीं सकता। सो, ये लोग भोले ही हैं, जो गुण को निर्गुण के बाहर या विरुद्ध मानते हैं—वस्तुतः गुण से हम निर्गुण का अनुमान करते हैं। दूसरे शब्दों में, रूप हमें अरूप की ओर उन्मुख कर देता है, सीमा असीम का सन्धान बताती है। गुण और निर्गुण केवल तारतम्य बताने के वास्ते हैं। जब कहा जाता है कि भगवान् गुणमय नहीं हैं तो उसका मतलब यही होता है कि जो रूप

और सीमा हमें दिख रही है वह अरूप और असीम को ठीक-ठीक प्रकट नहीं कर सकती—भगवान् न तो वह रूप ही है, न उसके समान ही है। वह उससे अतीत है, परे है। 'निर्गुण' कहने से यदि यह अर्थ लिया जाता है कि वह दृश्यमान गुणों से बाहर है या विरुद्ध है, तो भ्रम है, धोखा है :

संतो, धोखा काँसू कहिये
गुण में निरगुण निरगुण में गुण,
बाट छाँड़ि क्यों वहिये ?
अजरा-अमरा कथै सब कोई,
कलख न कथयाँ जाई,
नाहि स्वरूप, वरण नाहि जाकै,
घटि घटि रह्यो समाई ॥
प्यंड-ब्रह्मण्ड छोड़ि जे कहिये,
कहै कवीर हरि सोई ॥

—क. प्र., पद 180

इसीलिए वह अद्भुत अनुपम रामतत्त्व कहकर बताया नहीं जा सकता। उसको सगुण-निर्गुण में से किसी भी नाम से पुकार नहीं सकते, पर न तो वह सगुण वस्तु में अविद्यमान है और न निर्गुण वस्तु द्वारा असूचयितव्य। वह इन श्रेणियों से ऊपर है। ससीम-रूपदर्शी बुद्धि उस तत्त्व को नहीं समझ सकती। उसके मुँह भी नहीं; माथा भी नहीं, रूप भी नहीं और रूपक भी नहीं। वह सूक्ष्म से भी सूक्ष्म है, पुष्प-सौरभ से भी महीन है, वह अनुपम तत्त्व है :

जाकै मुँह माया नहीं, नाही रूपक-रूप ।

पहुँप-वासयै पातला, ऐसा तत्त अनूप ॥ 4 ॥—क. प्र., 60

'मुँह और माथा' तो उपलक्षण-मात्र है। वह समस्त रूप और सीमाओं से परे है, वह मन और बुद्धि के भी परे है। उसमें मोह नहीं, माया-ममता नहीं। ऐसे ही निर्मम निर्मोही प्रिया से प्रेम-क्रोड़ा का द्रव भक्तों ने लिया है। ऐसे प्रिय के मिलन की क्या आशा की जा सकती है ! भक्त-रूपी नारी चाहे जैसी भी विरहिणी हो, दिन का भोजन और रात की नीद खो चुकी हो, सहेलियों की रग-केल और जातिकुल को, धन-सम्पत्ति को छोड़ आयी हो; वनखण्ड में तपस्या कर चुकी हो और पानी से निकली हुई मछली-सी तड़प रही हो, पर प्रियतम क्यों गलेगा ? वह तो आकार-रूप के परे है, मोह और ममता से ऊपर है, कामना और लालसा के अगम्य है, वह मिलेगा कैसे ? ममताभरी प्रेयसी का निर्मम से मेल क्या, लालसा की आँखों से अलङ्ग का ललाव क्या, रूप से अरूप का सामंजस्य क्या ? यह रहस्यमय प्रेम-केल चल कैसे सकती है ? कबीरदास जवाब में कहते हैं कि सिर्फ एक ही मार्ग है। तुम्हारे शरीर में जो जड़ विकार हैं, जो इन्द्रिय, मन और बुद्धि हैं, उनको तुमने गलती से अपना मान लिया है। ये उस निर्मोही की ओर उन्मुख करने के साधन हैं, परन्तु यदि उन्हें ही तुमने उनके मिलने का साधन भी समझा है तो यह भ्रम है।

तुम्हारे इस नाशमान ससीम जड़ विकार के बीच एक स्थिर शाश्वत चेतन है, वह इन्द्रिय, मन और बुद्धि के अगोचर है, वही उस निर्मोही प्रियतम का वास्तविक आकर्षण-स्थान है। निर्मोही प्रियतम को पाना चाहते हो तो शरीर, मन और बुद्धि को अपना स्वरूप समझने के रूप में जो पर्दा पड़ा हुआ है उसे दूर करो। एक बार इस भ्रम के पर्दे को दूर कर दो तो देखो कि प्रियतम दूर नहीं है, तुम्हारी रग-रग में भीना हुआ है। उस भ्रम के पर्दे में भी है, पर दीखता तब तक नहीं जब तक तुम उस पर्दे को अपना स्वरूप समझते रहो। भगवान् और भक्त में अब भेद नहीं रह सकेगा। युग-युगान्तर से ये दोनों एकमेक होकर रह रहे हैं।

कैसे जीवेगी विरहिनी
पिया बिन कीजै कौन उपाय।
दिवस न भूक रैन नहीं सुख है,
जैसे कलियुग जाम (?)
खेलति फाग छाड़ि चलु सुन्दर
तजु चलु धन औ धाम ॥
बन खँड जाय नाम लै लावौ
मिलि पिय से सुख पाय।
तलफत मोन बिना जल जैसे
दरसन लीजै धाय।
बिन आकार रूप नहि रेखा
कौन मिलेगी आय।
अपना पुरुष समुझि ले सुन्दरि
देखो तन निरताप।
सन्द सरूपी जिव पिव बूझौ
छाड़ो भ्रम की टेक।
कहै कबीर और नहि दूजा
जुग जुग हम तुम एक ॥

—शब्दा., पृ. 10-11

यही कारण है कि कबीरदास ने कामना और लालसा के त्याग को भक्ति की आवश्यक शर्त रखा है। जब भगवान् लालसा और कामना की पहुँच के बाहर हो है तो क्यों न पहले कामना और लालसा को खत्म किया जाय? जब तक मन में कही भी कामना है, तब तक शरीर और मन के प्रति आत्माभिमान का भ्रम है। यह भ्रम और भक्ति एक साथ नहीं रह सकती। सो, कबीरदास पुकार-पुकारकर कह गये कि सकामता का भ्रम छोड़कर ही भक्ति के मैदान में आओ :
और कर्म सब कर्म है, भक्ति कर्म निष्कर्म।
कहै कबीर पुकारिकै, भक्ति करो तजि भर्म ॥

—क. वच., पृ. 11

निष्कर्म अर्थात् निष्काम । निष्काम भाव से ही भक्ति हो सकती है, क्योंकि जिस देवता की भक्ति करनी है वह स्वयं निष्काम है :

जब लगि भगति सकामता, तब लगि निर्फल सेव ।

कहे कबीर वै क्यूँ भितै, निहकामी निज देव ॥

फिर एक बार समस्त कामनाओं का विसर्जन कर जब भक्ति-रूपी सुन्दरी अपने निर्गुण प्रियतम का दर्शन पाती है तो जो अद्भुत कीतुक उसे दिखायी देता है, वह कहकर समझने की बात नहीं है । वह प्रियतम समस्त काल की सीमाओं के परे है इसलिए अनन्त है, समस्त देश के परे है इसलिए असीम है । सो उस अनन्त का प्रकाश अपरम्पार है, सुन्दरी कुतूहल-विस्फारित नयनों से उस अपूर्व तेज को देखती है, मानो कोटि-कोटि सूर्यों की सेना खड़ी हो । वहाँ पाप नहीं, पुण्य नहीं, कर्म नहीं, आचार नहीं, केवल अपरिमेय ज्योति का प्रकाश, अगम्य अगोचर तेज की झिलमिल ज्योति है । ऐसे तेजोमय अद्भुत लोक में प्रवेश करते ही भक्त भी हृद छोड़कर बेहद हो जाता है, अपने स्वधर्म और स्वभाव में प्रतिष्ठित हो जाता है :

कबीर तेज अनंत का, मानो उगी सूरज सेणि ।

पति सँग जागो सुन्दरी, कौतिल दीठा तेणि ॥

पारब्रह्म के तेज का, कैसा है उनमान ।

कहिबेकूँ सोभा नहीं, देख्या ही परमान ॥

अगम अगोचर गमि नहीं, तहाँ जगमगै ज्योति ।

जहाँ कबीर बन्दगी, (तहाँ) पापपुन्य नहीं छोति ॥

और,

हृदै छाँड़ि बेहद गया, हुआ निरन्तर बास ।

केवल जु फूलया फूल बिन, को निरपै निज दास ॥

—क. प्रं., पृ. 12

जहाँ अनन्त कोटि सूर्य सतत प्रकाशमान हैं, वहाँ केवल ज्योति का ही निरंतर क्षर रहा है । उस स्थान पर अमर बिना फूले ही कमल फूलता रहे तो आश्चर्य क्या है ! फूलने पर कमल के खिलने का तो हिसाब वहाँ है जहाँ रोज अन्धकार आता है और कमल को अनफूला कर जाता है । पर जहाँ सूर्यों की सेना खड़ी हो वहाँ कमल का संकोच कैसा ! सो, यह कमल निरन्तर खिला रहता है । पिण्ड में यही कमल शून्य या सहस्रार-चक्र है और ब्रह्माण्ड में सर्वतोव्याप्त महा-आकाश ! यही परम अवकाश हृद छोड़कर बेहद होने का उपयुक्त स्थान है । एक बार पिण्डस्थित आकाश (शून्य) में जब भक्त पहुँच जाता है—जब इस विशाल शून्य में स्नान करता है—तो प्रियतम के उस श्रेष्ठ-हृद में पहुँचता है, जो सिर्फ योग और तप साधनेवाले मुनियों को दुर्लभ है । यह प्रेम-लोक देवताओं को भी दुर्लभ है, क्योंकि वे कर्म के उपासक हैं; मुनियों को अगम्य है, क्योंकि कबीरदास उन्हें योगमार्ग के पथिक मानते थे; पौर-औलियों को भी दुर्लभ है, क्योंकि उनका मार्ग अहंताह और राम को भेद-बुद्धि का है; सबकी पहुँच के बाहर जो प्रेम-लोक है वहाँ केवल

भवत को ही प्रवेश पाने का अधिकार है—भक्त जो राम-नाम का छका हुआ है :

सुर-नर मुनिजन-औलिया, ए सब वेतैं तोर ।

अलह-राम का गम नहीं, तहें घर किया कबीर ।

—स. क. सा., पृ 64

हृद् छाँड़ि वेहद गया, किया सुनि असनान ।

मुनिजन महल न पावई तहाँ किया विश्राम ॥

पिजर प्रेम प्रकासिया, जाग्या जोत अनत ।

संसा खूटा सुख भया, मिल्या पियारा कन्त ॥

—क ग्र, पृ 13

परन्तु इस दुनिया की छोटी-मोटी रूपात्मक कल्पनाओं के आधार पर हम इस अनन्त तेज पुंज लोक का अनुमान भी नहीं कर सकते । साधारण मनुष्य उस पर्दा-नशील नववधू की भाँति है जो आधी खुली खिड़की पर खड़ी हुई घूँघट के भीतर से संसार को देख रही है । उसके सामनेवाले रास्ते पर लोग आते रहते हैं, पर वह उसका कुछ भी उद्देश्य नहीं समझ पाती, क्योंकि सम्पूर्ण देखने-का उसे अभ्यास नहीं है । कविवर रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने इस भाव की अपनी एक कविता में मार्मिकता के साथ प्रकट किया है :

“तुम आधी खुली खिड़की के किनारे खड़ी हो । नयी वहू हो क्या ? शायद तुम चूड़ीवाले के इन्तजार में हो कि तुम्हारे द्वार पर आयेगा । तुम सामने देख रही हो कि बैलगाड़ी धूल उड़ाती हुई चली जाती है, भरी नौकाएँ हवा के जोर से पालों के सहारे वही जा रही हैं । मैं सोच रहा हूँ कि इस आधी खुली खिड़की पर घूँघट की छाया से ढकी हुई तुम्हारी आँखों को यह विश्व कैसा दिख रहा होगा । निश्चय ही यह छायामय भुवन तुमने स्वप्नों (कल्पनाओं) से गढा होगा, शायद किसी नानी के मुँह से सुनी हुई परियों की कहानी के साँचे में वह ढला होगा—जिसकी लोरियों की बनी कहानी का न आदि है, न अन्त है ।

“मैं सोच रहा हूँ कि हठात् यदि एक दिन बैशाख के महीने में आँधी के झोंकों से नदी लाज-शर्म छोड़कर वन्धनहीन सूने आसमान में नाच उठे, यदि उसका पागलपन जाग पड़े और फिर उस आँधी के झोंकों से तुम्हारे घर की सभी जजीरें खूल जायें और तुम्हारी आँखों पर गिरा हुआ घूँघट भी उड़ जाय और फिर यह सारा जगत् विद्युत् की हँसी हँस एक क्षण में शक्ति का वेश धारण करके तुम्हारे घर में घुस पड़े और आमने-सामने खड़ा हो जाय, तो फिर कहाँ रहेगी यह आधे ढँके हुए अलस दिवस की छाया, वह खिड़कीवाली दृश्यावली और सपनों-सनी अपनी कल्पना से गड़ी हुई माया ?—सभी उड़ जायेंगे ।

“सोचता हूँ कि उस समय तुम्हारी घूँघट-रहित काली आँखों के कोने में न जाने किसका प्रकाश कपेगा, अपने-आपमें खोये हुए प्राणों के आनन्द में अच्छा और बुरा सब-कुछ डूब जायगा और तुम्हारे वक्ष-स्थल में रक्त की तरंगिनी उत्ताल नर्तन में नाच उठेगी । फिर तुम्हारे शरीर में तुम्हारी यह कंकण और किकिणी

निष्कर्म अर्थात् निष्काम । निष्काम भाव से ही भक्ति हो सकती है, क्योंकि जिस देवता की भक्ति करनी है वह स्वयं निष्काम है :

जब लगि भगति सकामतां, तब लगि निर्फल सेव ।

कहे कबीर वै क्यूँ मिलै, निहकांमी निज देव ॥

फिर एक बार समस्त कामनाओं का विसर्जन कर जब भक्ति-रूपी सुन्दरी अपने निर्गुण प्रियतम का दर्शन पाती है तो जो अद्भुत कौतुक उसे दिखायी देता है, वह कहकर समझने की बात नहीं है । वह प्रियतम समस्त काल की सीमाओं के परे है इसलिए अनन्त है, समस्त देश के परे है इसलिए असीम है । सो उस अनन्त का प्रकाश अपरम्पार है, सुन्दरी कुतूहल-विस्फारित नयनों से उस अपूर्व तेज की देखती है, मानो कोटि-कोटि सूर्यों की सेना खड़ी हो । वहाँ पाप नहीं, पुण्य नहीं, कर्म नहीं, आचार नहीं, केवल अपरिमेय ज्योति का प्रकाश, अगम्य अगोचर तेज की झिलमिल ज्योति है । ऐसे तेजोमय अद्भुत लोक में प्रवेश करते ही भक्त भी हृद छोड़कर बेहद हो जाता है, अपने स्वधर्म और स्वभाव में प्रतिष्ठित हो जाता है :

कबीर तेज अनंत का, मानी उगी सूरज सेणि ।

पति सँग जागी सुन्दरी, कौतिल दीठा तेणि ॥

पारब्रह्म के तेज का, कैसा है उनमान ।

कहिबेकूँ सोभा नहीं, देख्या ही परमान ॥

अगम अगोचर गमि नहीं, तहाँ जगमगै ज्योति ।

जहाँ कबीर बन्दगी, (तहाँ) पापपुण्य नहीं छोति ॥

और,

हुदै छाड़ि बेहद गया, हुआ निरन्तर दास ।

केवल जु फूल्या फूल बिन, को निरपै निज दास ॥

—क. प्रं., पृ. 12

जहाँ अनन्त कोटि भूर्य सतत् प्रकाशमान है, वहाँ केवल ज्योति का ही निर्झर झर रहा है । उस स्थान पर अगर बिना फूले ही कमल फूलता रहे तो आश्चर्य क्या है ! फूलने पर कमल के खिलने का तो हिसाब वहाँ है जहाँ रोज अन्धकार आता है और कमल को अनफूला कर जाता है । पर जहाँ सूर्यों की सेना खड़ी हो वहाँ कमल का संकोच कैसा ! सो, यह कमल निरन्तर खिला रहता है । पिण्ड में यही कमल शून्य या सहस्रार-चक्र है और ब्रह्माण्ड में सर्वतोव्याप्त महा-आकाश ! यही परम अवकाश हृद छोड़कर बेहद होने का उपयुक्त स्थान है । एक बार पिण्डस्थित आकाश (शून्य) में जब भक्त पहुँच जाता है—जब इस विशाल शून्य में स्नान करता है—तो प्रियतम के उस श्रीङ्गा-हर्म्य में पहुँचता है, जो सिर्फ योग और तप साधनेवाले मुनियों को दुर्लभ है । यह प्रेम-लोक देवताओं को भी दुर्लभ है, क्योंकि वे कर्म के उपासक हैं; मुनियों को अगम्य है, क्योंकि कबीरदास उन्हें योगमार्ग के पथिक मानते थे; पौर-औलियों को भी दुर्लभ है, क्योंकि उनका मार्ग अत्लाह और राम की भेद-बुद्धि का है; सबकी पहुँच के बाहर जो प्रेम-लोक है वहाँ केवल

भक्त को ही प्रवेश पाने का अधिकार है—भक्त जो राम-नाम का छत्र हुआ है :
 सुर-नर मुनिजन-औलिया, ए सब बेलें तीर ।
 अलह-राम का गम नहीं, तहँ घर किया कवीर ।

—स क. सा, पृ 64

हृद छीड़ि बेहद गया, किया मुनि असनान ।
 मुनिजन महल न पावई तहाँ किया विश्राम ॥
 पिजर प्रेम प्रकासिया, जाग्या जोत अनत ।
 संता सूटा सुरा भया, मिल्पा पियारा कन्त ॥

—क. ग्रं, पृ. 13

परन्तु इस दुनिया की छोटी-मोटी रूपात्मक कल्पनाओं के आधार पर हम इस अनन्त तेज-पुज लोक का अनुमान भी नहीं कर सकते । साधारण मनुष्य उस पर्दानशीन नवबधू की भाँति है जो आधी खुली खिड़की पर खड़ी हुई घूँघट के भीतर से संसार को देख रही है । उसके सामनेवाले रास्ते पर लोग आते रहते हैं, पर वह उसका कुछ भी उद्देश्य नहीं समझ पाती, क्योंकि सम्पूर्ण देखने का उसे अभ्यास नहीं है । कविवर रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने इस भाव को अपनी एक कविता में मार्मिकता के साथ प्रकट किया है—

“तुम आधी खुली खिड़की के किनारे खड़ी हो । नयी वहूँ हो क्या ? शायद तुम चूड़ीवाले के इन्तजार में हो कि तुम्हारे द्वार पर आवेगा । तुम सामने देख रही हो कि बेलगाड़ी धूल उड़ाती हुई चली जाती है, भरी नौकाएँ हवा के जोर से पालों के सहारे वही जा रही हैं । मैं सोच रहा हूँ कि इस आधी खुली खिड़की पर घूँघट की छाया से ढकी हुई तुम्हारी आँखों को यह विश्व कैसा दिख रहा होगा । निश्चय ही यह छायामय भुवन तुमने स्वप्नों (कल्पनाओं) से गढ़ा होगा, शायद किसी नानी के मुँह से सुनी हुई परियों की कहानी के साँचे में वह ढला होगा—जिसकी सोरियों की बनी कहानी का न आदि है, न अन्त है ।

“मैं सोच रहा हूँ कि हठात् यदि एक दिन वैशाख के महीने में आधी के झोंको से नदी लाज-शर्म छोड़कर वधनहीन सूने आसमान में नाच उठे, यदि उसका पागलपन जाग पड़े और फिर उस आधी के झोंको से तुम्हारे घर की सभी जजीरें खुल जायें और तुम्हारी आँखों पर गिरा हुआ घूँघट भी उड़ जाय और फिर यह सारा जगत् विद्युत् की हँसी हँस एक क्षण में शक्ति का वेश धारण करके तुम्हारे घर में घुस पड़े और आमने-सामने खड़ा हो जाय, तो फिर कहाँ रहेगी यह आधे ढँके हुए अलस दिवस की छाया, वह खिड़कीवाली दृश्यावली और सपनों-सनी अपनी कल्पना से गढ़ी हुई माया ?—सभी उड़ जायेंगे ।

“सोचता हूँ कि उस समय तुम्हारी घूँघट-रहित काली आँखों के कोने में न जाने किसका प्रकाश कपिंगा, अपने-आपमें खोये हुए प्राणों के आनन्द में अच्छा और बुरा सब-कुछ डूब जायगा और तुम्हारे वक्षस्थल में रक्त की तरंगितो उत्ताप नर्तन से नाच उठेगी । फिर तुम्हारे शरीर में तुम्हारी यह ककण और किंकिणी

अपने चंचल कम्पनो से कौन-सा सुर वजा देंगी ! आज तुम अपने को आधी ढंकी रखकर, घर के एक कोने में खड़ी होकर न जाने किस माया के साथ इस जगत् को देख रही हो ?—मैं मन-ही-मन यही सोच रहा हूँ । तुम्हारे रास्ते में आज जो आवागमन चल रहा है वह निरर्थक खेल-सा लग रहा है, छोटे दिन के कामों की छोटी-छोटी हँसियाँ और रुलाइयाँ न जाने कितनी उठती हैं और विलीन हो जाती हैं ! मन-ही-मन यही सोच रहा हूँ ।" —सेया'

यह जो कल्पना के गढ़े हुए रूप-जगत् का व्यापार है, वह तब तक हमारी दृष्टि को रोके हुए है जब तक अनन्त सत्य का प्रकाश एकाएक आकर उसे छिन्न-भिन्न नहीं कर जाता । जिस दिन छिन्न-भिन्न कर जायगा उस दिन, कबीरदास गवाह है कि, जो दृश्य दिखायी देगा वह एकदम विचित्र होगा । न वहाँ धरती होगी, न गगन; न पानी, न पवन; न तिथि, न वार; न चाँद, न सूर्य; न हाट, न बाट—सबसे पने, सबसे विचित्र । वहाँ काल का बन्धन नहीं है, भूत-भविष्य का भेद नहीं है । जिसे हम लाख युग पहले की बात कहते हैं वह वहाँ प्रत्यक्ष है, जिसे हम कोटि कल्प बाद की बात कहेंगे वह वहाँ विद्यमान है; क्योंकि वहाँ अनन्त स्थिति है, शाश्वत सत्ता है । हमारी आँखें क्षणिक और चलमान जगत् की परिभाषा इनमें ही देखने की अभ्यस्त हैं । उस अनन्त स्थितिशील देश-काल-व्यवच्छेद के अतीत परम प्रकाशमय लोक को हम क्या समझेंगे ?—

चाँद नहीं, सूरज नहीं, हता न वो ओकार ।
तहाँ कबीरा रामजन, को जाने संसार ॥
धरती-गगन-पवने नहीं, होत नहीं तिथि-वार ।
तव हरि के हरिजन हुतै, कहै कबीर विचार ॥
जा दिन किरतम सा हता, नहीं हाट नहिं बाट ।
हता कबीरा सन्त-जन, (जिन) देखा ओघट घाट ॥
नहीं हाट नहिं बाट है, नहिं धरती नहिं धोर ।
असह्य युग परले गया, तव ही कहै कबीर ॥
पवन नहीं, पानी नहीं, नहिं धरती आकास ।
एक निरंजनदेव का, कबिरा दास-सवास ॥

—स. क. सा., पृ. 63-4

उस देश का गव-कुछ विचित्र है । वह देश जहाँ बारह महीने वसन्त है, जहाँ प्रेम का निर्झर जरता रहता है, जहाँ अनन्त ज्योतिषुंज से महा-अमृत बरसता रहता है, जहाँ जाति-कुल-वर्ण का विरोध नहीं, जहाँ आकाश और धरती में अन्तर नहीं, जहाँ परब्रह्म की आनन्द-कैलि निरन्तर चल रही है, जहाँ अगम्य का दीपक बिना बाती और तेल के ही जल रहा है । अपूर्व है वह देश ! कबीर उसी देश के वासी थे :

हम यानी उन देश के, जहाँ बारह मास बिलास ।

प्रेम सरै बिकसै कंसस, तेजपुज परकास ॥

हम वासी उस देश के, जहाँ नहि मास वसन्त ।
नीझर झरै महा अभी, भीजत है सब सन्त ॥
हम वासी उस देश के, जहाँ जाति-वरन-कुल नाहि ।
सब्द मिलावा होय रहा, देह मिलावा नाहि ॥
हम वासी वा देश के, जहाँ पारब्रह्म का खेल ।
दीपक जरै अगम्य का, बिन वाती बिन तेल ॥

यह कुछ उस प्रकार का देश है जिसे रवीन्द्रनाथ ने 'सब-पाया-है-का देश' कहा है । जहाँ दूर का राही एक रात के लिए आकर देख ही नहीं पाता कि इस 'सब-पा-लिया-है-के देश' में क्या है ।

—स. क. सा., पृ. 64-5

एक रजनीर तरे हैषा, दूरेर पाय ऐसे,
देखते ना पाय, कि आछे, एइ सब पेयेछिर देशे ? —'खिया'
कबीर ने बताया है कि उस परिपूर्ण देश में शब्द-मिलावा हो रहा है—'खिया'
भाव-रूप में मिलन हो रहा है, देहरूप में नहीं—'शब्द-मिलावा होय रहा, देह
मिलावा नाहि।' क्योंकि जड़ ससीम देह उस अनन्त भाव-लोक को वर्दाक्षित नहीं कर
सकती । प्रश्न है कि वहाँ जाकर क्या भक्त उस अनन्त ज्योति और अनन्त प्रेम में
सोप हो जाता है ? क्या वह भी चिन्मय ब्रह्म में विलय हो जाता है ? कबीरदास
ऐसे अद्वैत-भाव में विश्वास नहीं करते । मिलन होगा यह ठीक है, पर भक्तजन
वहाँ फिर भी साक्षी रूप से वर्त्तमान रहेंगे । वे दो नहीं होकर रहेंगे, भगवान् से
एकमेक होकर मिल जायेंगे; परन्तु उस मिलन के आनन्द को अनुभव करते रहेंगे ।
यह कैसे सम्भव है ? क्या एकमेक और पृथक् सत्ता दोनों सम्भव है ? लौकिक
दृष्टि से जो बातें असम्भव दिखती हैं ऐसी बहुतेरी बातें भगवान् के विषय में
सम्भव हैं । फिर इसी 'द्वैताद्वैत-विलक्षण' भाव को हम कैसे असम्भव मानें ? कबीर
साक्षी है कि गगन में गहरे गम्भीर मेघ गरजते रहते हैं, अमृत की झड़ी लगी होती
है और सन्तजन सिहर-सिहरकर इस आनन्द-रस की वर्षा में भीजते रहते हैं, उस
अनन्त की ज्योति छलकती रहती होती है और परम प्रेम के आनन्द-निकेतन में
गुरु की कृपावाले सन्तजन पहुँच जाते हैं । (अवश्य ही, निगुरों की गति वहाँ नहीं
है) —

गगन गरजै वरपै अभी बादल गहर गम्भीर ।
चहुँ दिसि दमके दामिनी, भीजै दास कबीर ॥
गगन मङ्गल के बीच में, तहयँ छलकै नूर ।
निगुरा महल न पावई, पहुँचें गुरु पूर ॥

—स. क. सा., पृ. 62

गगन गरजि अमृत चरै, कदली-कँवत-प्रकास ।
तहाँ कबीरा बन्दगी, कै कोई निज दास ॥

—फ. प्र., पृ. 15

कबीरदास का यह असीम प्रियतम का प्रेम साधना के साहित्य में अपूर्व है। हृद के जीव का बेहद के प्रिय से मिलन में एक ऐसा अलौकिक रस है जो अनुभव द्वारा ही जाना जा सकता है। असीम की सीमा के लिए व्याकुलता का प्रमाण यह सारा विश्व है। अगर असीम अपने-आपमें ही सन्तुष्ट होता तो यह सीमा का सृजन निरर्थक है। भक्त कबीर ने इस इतने बड़े विश्व-व्यापार को निरर्थक नहीं समझा। उन्होंने उसे इस असीम प्रियतम की लीला का उन्मेपयिता माना है। सीमा मानो उस असीम की ओर उठी हुई उँगली है। वह असीम का पथ बताती है, पर स्वयं उसी को असीम नहीं माना जा सकता। इसीलिए प्रेम तो ससीम का ही ठीक है, सीमा के प्रति आसक्त जीव उस पीव को नहीं पा सकता :

बेहद अगाधी पीव है, ये सब हृद के जीव ।
जो नर राते हृद सों, ते कदी न पावें पीव ॥
हममें पीव न पाइये, बेहद में भरपूर ।
हम बेहद की गम लखै, तासी पीव हजूर ॥

—स. क. सा., पृ. 262

कबीरदास ने इसीलिए सीमा को छोड़कर असीम का प्रेम किया था। उस असीम-रूपी अनन्त अवकाशवान मैदान में वे पैर फैलाकर सो रहे थे :

हृद छाँड़ि बेहद गया, रहा निरन्तर होय ।
बेहद के मैदान में, रहा कबीरा सोय ॥

—स. क. सा., पृ. 263

पैर फैलाकर सोने लायक अवकाश सीमाओं और बन्धनों से भरी दुनिया में और कहाँ मिल सकता है ? कविवर रवीन्द्रनाथ अपनी 'सब-पा-लिया-है-के देश' वाली कविता में भी उल्लसित भाव से कहते हैं, "अहा, इस 'सब-पा-लिया-है-के देश' के रास्ते में ठेलमठेल और धक्का-मुक्की नहीं है और बाजार में यही सोर-गुल नहीं है। अरे ओ कवि, यही तू अपनी कुटी बना ले। रास्ते की धूल यही झाड़ दे, योशा उतार दे, अपने सितार के तार ठोक कर ले और अपनी सारी रोज यही बन्द कर दे (क्योंकि तू अब अपने गन्तव्य पर पहुँच चुका है)। आज साँझ को यही पैर फैलाकर बैठ जा—यही इस तारा-भरे आकाश के नीचे 'सब-पा-लिया-है-के देश' में ।"

नाइक पधे ठेलाठेलि, नाइक हाटे गोल,
ओरे कवि एद खाने तोर, कुटीरखानि सोल ।
धुपे फेन रे पवेर धुलो, नामिये दे रे योजा,
बेधे ने तोर मेतार खाना, रेग्ये दे तोर सोजा ।
पा छड़िये बग रे हेपाय, मारा दिनेर दोपे,
तारार भरा आकाशतले, गब पेवेछिर देगे ॥

—'मेरा'

आगिर इन देश में दलनी निदिनस्तता क्यों है ? कोई दम बेहरी मैदान में गो पड़ा है और कोई पैर फैलाकर बैठ रहता और सितार के तार संभालने लगता

है, ऐसा क्यों ? यहाँ क्या मिलता है, क्या दिखता है कि इतने निश्चिन्त मन से सन्त और कवि जन्म जाते हैं ? क्योंकि,

हरि-संगति सीतल भया, मिटी मोह की ताप ।
निसि-बासर सुख-निधि लह्या, जब अन्तरि प्रगट्या आप ॥
तन पाया तन बीसरा, जब मन धरिया ध्यान ।
तपन गई सीतल भया, जब सुनि किया असनान ॥

—क. प्रं., पृ. 15

इस असीम-अनन्त शून्य में स्नान करते ही सारी व्यथा शान्त हो गयी । सारे कथन, सारा विज्ञापन यहाँ उपसमिप्त हो गया । जिसे खोजा जा रहा था वह जब स्वयं आ गया, तो ताप कैसा, चाचल्य कैसा ? —

धिति पाई मन थिर भया, सतगुरु करी सहाइ ।
अनिन कथा तिन आचरी, हिरदै त्रिभुवनराइ ॥
सचु पाया सुख ऊपना, अरु दिल-दरिया पूरि ।
सकल पाप सहजै गये, जब साईं मित्या हजूरि ॥

—क. प्र., पृ. 14

जब एक बार इसका चस्का लग गया, जब यह परम प्राप्तव्य रत्न प्राप्त हो गया तब ढिंढोरा पीटने की क्या बात रही ? ढूँढ़ने-खोजने को रह क्या गया ?

जिन पाया मू गहि रह्या, रसना लागे स्वादि ।
रतन निराला पाइवा, जगत ढकौल्या बादि ॥

अब कुछ कहना बाकी नहीं रहा, इस प्रेम-नद के प्रवाह में सारा द्वैतभाव बह गया, साखी भी आज बेकार है, शब्द भी निष्प्रयोजन हैं । जब उस बिछुड़े हुए परमतत्त्व से मिलन हो गया तो इन प्रपंचों से क्या लाभ ? यह देखा, वह देखा; यह चलमान है, वह स्थिर है; यह यह है वह वह है—ये सारी बातें अब निरर्थक हैं । परमप्रिय का जब तक मिलन नहीं हुआ था—उसका रस जब तक ज्ञात नहीं था, तभी इनकी कीमत थी : अब इस आनन्द-रस के सामने और सब-कुछ फीका है :

कहना या सो कह दिया, अब कछु कहना नाहि ।
एक रही दूजी गई, बैठा दरिया मांहि ॥
साखी-शब्दी जब कही, मौन रहे मन मांहि ॥
बिछुरा था कब ब्रह्म सों, कहिये को कछु नाहि ॥
साखी-शब्दी जब कही, तब कछु जाना नाहि ।
बिछुरा था तब ही मिला, अब कछु कहना नाहि ॥
या देखा वा देखिया, या देखा वा थोर ।
यह-वह दोउ एकै भया, जब सतगुरु मिले कबीर ॥

• —स. क. सा., पृ. 68

यह है कबीर की असीम सत्ता की प्रीति । किन्तु कबीर परम सावधानी के

साथ पाठक को शब्दों की संकीर्ण अर्थवत्ता की याद दिला देते हैं। 'वेहद' शब्द में साधारणतः यह भाव है कि जो हृद न हो या हृद के विरुद्ध हो। यह बात आशिक रूप में ही सत्य है। वस्तुतः सीमा असीम से बाहर भी नहीं, उसकी विरोधी भी नहीं है; उसका अभाव तो एकदम नहीं। इसलिए वेहदी की प्रीति बताते समय कबीरदास सावधान कर देते हैं। इसे सीमा का विरोधी समझना गलत है। वेहद वह है जो सीमा और सीमाभाव दोनों के परे है, जो हृद और गैर-हृद दोनों के ऊपर है। इस हृद-वेहद से अतीत वस्तु को ही भाषा की सीमित शक्ति के कारण कबीरदास 'वेहद' कहते हैं। हृद या सीमा में मनुष्य बसते हैं, वेहद या सीमाभाव में साधु बसते हैं, पर असल सन्त वह है जो इन दोनों को छोड़ गया है, जो सीमातीत असीम का प्रेमी है :

हृद में रहै सो मानवी, वेहद रहै सो साधु।
हृद-वेहद दोनों तजै, तिनका मता अगाधु।
हृद-वेहद दोनों तजी, अवरन किया मिलान।
कहै कबीर ता दास पर, वारी सकल जहान ॥

उपसंहार

कबीर धर्मगुरु थे। इसलिए उनकी वाणियों का आध्यात्मिक रस ही आस्वाद्य होना चाहिए, परन्तु विद्वानों ने नाना रूप में उन वाणियों का अध्ययन और उपयोग किया है। काव्य-रूप में उसे आस्वादन करने की तो प्रथा ही चल पड़ी है। समाज-सुधारक के रूप में, सर्व-धर्मसमन्वयकारी के रूप में, हिन्दू-मुस्लिम-ऐक्य-विधायक के रूप में, विशेष सम्प्रदाय के प्रतिष्ठाता के रूप में और वेदान्त-व्याख्याता दार्शनिक के रूप में भी उनकी चर्चा कम नहीं हुई है। यों तो 'हरि अनन्त हरिकथा अनन्ता, विविध भाति गार्वाहि श्रुति-सन्ता' के अनुसार कबीर-कथित हरि की कथा का विविध रूप में उपयोग होना स्वाभाविक ही है, पर कभी-कभी उत्साहपरायण विद्वान् गलती से कबीर को इन्हीं रूपों में से किसी एक का प्रतिनिधि समझकर ऐसी-ऐसी बातें करने लगते हैं जो असंगत कही जा सकती हैं।

भाषा पर कबीर का जबरदस्त अधिकार था। वे वाणी के डिक्टेटर थे। जिस बात को उन्होंने जिस रूप में प्रकट करना चाहा है उसे उसी रूप में भाषा से कहलवा लिया—बन गया है तो सीधे-सीधे, नहीं तो दरेरा देकर। भाषा कुछ कबीर के सामने लाचार-मी नज़र आती है। उसमें मानो ऐसी हिम्मत ही नहीं है

कि इस लापरवा फक्कड़ की किसी फरमाइश को नहीं कर सके। और अकह कहानी को रूप देकर मनोग्राही बना देने की तो जैसी ताकत कबीर की भाषा में है वैसी बहुत कम लेखकों में पायी जाती है। असीम-अनन्त ग्रहानन्द में आत्मा का साक्षीभूत होकर मिलना कुछ वाणी के अगोचर, पकड़ में न आ सकनेवाली ही बात है। पर 'वेहदी मैदान में रहा कबीरा' में न केवल उस गम्भीर निगूढ़ तत्त्व को मूर्तिमान कर दिया गया है, बल्कि अपनी फक्कड़ाना प्रकृति की मुहर भी मार दी गयी है। वाणी के ऐसे बादशाह को साहित्य-रसिक काव्यानन्द का आस्वादन करानेवाला समझें तो उन्हें दोष नहीं दिया जा सकता। फिर व्यंग करने में और चुटकी लेने में भी कबीर अपना प्रतिद्वन्दी नहीं जानते। पण्डित और काजी, अवधू और जोगिया, मुल्ता और मौलवी—सभी उनके व्यंग्य से तिलमिला जाते हैं। अत्यन्त सीधी भाषा में वे ऐसी चोट करते हैं कि चोट खानेवाला केवल धूल झाड़के चल देने के सिवा और कोई रास्ता ही नहीं पाता। इस प्रकार यद्यपि कबीर ने कहीं काव्य लिखने की प्रतिज्ञा नहीं की तथापि उनकी आध्यात्मिक रस की गगरी से छलके हुए रस से काव्य की कटोरी में भी कम रस इकट्ठा नहीं हुआ है।

हिन्दी-साहित्य के हजार वर्षों के इतिहास में कबीर-जैसा व्यक्तित्व लेकर कोई लेखक उत्पन्न नहीं हुआ। महिमा में यह व्यक्तित्व केवल एक ही प्रतिद्वन्दी जानता है : तुलसीदास। परन्तु तुलसीदास और कबीर के व्यक्तित्व में बड़ा अन्तर था। यद्यपि दोनों ही भक्त थे, परन्तु दोनों स्वभाव, संस्कार और दृष्टिकोण में एकदम भिन्न थे। मस्ती, फक्कड़ाना स्वभाव और सब-कुछ को झाड़-फटकार कर चल देनेवाले तेज ने कबीर को हिन्दी-साहित्य का अद्वितीय व्यक्ति बना दिया है। उनकी वाणियों में सब-कुछ को छाकर उनका सर्वजयी व्यक्तित्व विराजता रहता है। उसी ने कबीर की वाणियों में अनन्य-साधारण जीवन-रस भर दिया है। कबीर की वाणी का अनुकरण नहीं हो सकता। अनुकरण करने की सभी चेष्टाएँ व्यर्थ सिद्ध हुई हैं। इसी व्यक्तित्व के कारण कबीर की उक्तियाँ श्रोता को वस्तुपूर्वक आकृष्ट करती हैं। इसी व्यक्तित्व के आकर्षण को सहृदय समालोचक सँभाल नहीं पाता और रीझकर कबीर को 'कवि' कहने में सन्तोष पाता है। ऐसे आकर्षक वक्ता को 'कवि' न कहा जाय तो और कहा क्या जाय? परन्तु यह भूल नहीं जाना चाहिए कि यह कविरूप फलुए में मिली हुई वस्तु है। कबीर ने कविता लिखने की प्रतिज्ञा करके अपनी वातें नहीं कही थी। उनकी छन्दोबोझना, उक्ति-वैचित्र्य और अलंकार-विधान पूर्ण-रूप से स्वाभाविक और अयत्नसाधित है। काव्यगत रुढ़ियों के न तो वे जानकार थे और न कायल। अपने अनन्य-साधारण व्यक्तित्व के कारण ही वे सहृदय को आकृष्ट करते हैं। उनमें एक और बड़ा भारी गुण है जो उन्हें अन्यान्य सन्तों से विशेष बना देता है। यद्यपि कबीरदास एक ऐसे विराट् और आनन्दमय लोक की बात करते हैं जो साधारण मनुष्यों की पहुँच के बहुत ऊपर है और वे अपने को उस देश का निवासी बताते हैं जहाँ बारह महीने वसन्त रहता है, निरन्तर अमृत की झड़ी लगी रहती है (दे. ऊपर, पृ. 362-3) फिर भी जैसा कि

एवेलिन अण्डरहिल ने कहा है, वे उस आत्मविस्मृतिकारी परम उत्साहमय साक्षात्कार के समय भी दैनन्दिन-व्यवहार की दुनिया को छोड़ नहीं जाते और साधारण मानव-जीवन को भुला नहीं देते। उनके पैर मजबूती के साथ धरती पर जमे रहते हैं, उनके महिमा-समन्वित और आवेगमय विचार, बराबर धीर और सजीव बुद्धि तथा सहज भाव द्वारा नियन्त्रित होते रहते हैं, जो सच्चे मरमी कवियों में ही मिलते हैं। उनकी सर्वाधिक लक्ष्य होनेवाली विशेषताएँ हैं—(1) सादगी और सहजभाव पर निरन्तर जोर देते रहना, (2) बाह्य धर्माचारों की निर्मम आलोचना, और (3) सब प्रकार के विरागभाव और हेतुप्रकृतिगत अनुसन्धितता के द्वारा सहज ही गलत दिखनेवाली बातों को दुर्बोध और महान् बना देने की चेष्टा के प्रति बैर-भाव। (इसके लिए 'कबीर-वाणी' के 75, 78, 80 और 90 नम्बर के पद देखिए)। इसीलिए वे साधारण मनुष्य के लिए दुर्बोध नहीं हो जाते और अपने असाधारण भावों को ग्राह्य बनाने में सदा सफल दिखायी देते हैं। कबीर-दास के इस गुण ने सैकड़ों वर्षों से उन्हें साधारण जनता का नेता और साथी बना दिया है। वे केवल श्रद्धा और भक्ति के पात्र ही नहीं, प्रेम और विश्वास के आस्पद भी बन गये हैं। सच पूछा जाय तो जनता कबीरदास पर श्रद्धा करने की अपेक्षा प्रेम अधिक करती है। इसीलिए उनके सन्त-रूप के साथ ही उनका कवि-रूप बराबर चलता रहता है। वे केवल नेता और गुरु नहीं हैं, साथी और मित्र भी हैं।

कबीर ने ऐसी बहुत-सी बातें कही हैं जिनसे (अगर उपयोग किया जाय तो) समाज-सुधार में सहायता मिल सकती है, पर इसलिए उनको समाज-सुधारक समझना गलती है। वस्तुतः वे व्यक्तिगत साधना के प्रचारक थे। समष्टि-वृत्ति उनके चित्त का स्वाभाविक धर्म नहीं था। वे व्यष्टिवादी थे। सर्व-धर्म-समन्वय के लिए जिस मजबूत आधार की जरूरत होती है वह वस्तु कबीर के पदों में सर्वत्र पायी जाती है, वह बात है भगवान् के प्रति अहेतुक प्रेम और मनुष्यमात्र को उसके निर्विशिष्ट रूप में समान समझना। परन्तु आजकल सर्व-धर्म-समन्वय से जिस प्रकार का भाव लिया जाता है, वह कबीर में एकदम नहीं था। सभी धर्मों के बाह्य आचारों और अन्तर-संस्कारों में कुछ-न-कुछ विशेष देखना और सब आचारों, संस्कारों के प्रति सम्मान की दृष्टि उत्पन्न करना ही यह भाव है। कबीर इनके कठोर विरोधी थे। उन्हें अर्थ-हीन आचार पसन्द नहीं थे, चाहे वे बड़े-से-बड़े आचार्य या पैगम्बर के ही प्रवर्तित हो या उच्च-श्रेष्ठ-समझी जानेवाली धर्म-पुस्तक से उपदिष्ट हों। बाह्य-आचार की निरर्थक पूजा और संस्कारों की विचारहीन गुलामी कबीर को पसन्द नहीं थी। वे इनमें मुक्त मनुष्यता को ही प्रेमभक्ति का पान मानते थे। धर्मगत विशेषताओं के प्रति सहनशीलता और सम्भ्रम का भाव भी उनके पदों में नहीं मिलता। परन्तु वे मनुष्यमात्र को समान मर्यादा का अधिकारी मानते थे; जातिगत, कुलगत, आचारगत श्रेष्ठता का उनकी दृष्टि में कोई मूल्य नहीं था। सम्प्रदाय-प्रतिष्ठा के भी वे विरोधी जान पड़ते हैं। परन्तु फिर भी विरोधाभास यह है कि उन्हें हजारों की संख्या में लोग सम्प्रदाय-विशेष के प्रवर्तक

मानने में ही गौरव अनुभव करते हैं !

जो लोग हिन्दू-मुसलिम एकता के ब्रत में दीक्षित हैं वे भी कबीरदास को अपना मार्गदर्शक मानते हैं। यह उचित भी है। राम-रहीम और केशव-करीम की जो एकता स्वयं-सिद्ध है उसे भी सम्प्रदाय-बुद्धि से विकृत मस्तिष्कवाले लोग नहीं समझ पाते। कबीरदास से अधिक जोरदार शब्दों में इस एकता का प्रतिपादन किसी ने नहीं किया। पर जो लोग उत्साहाधिक्यवश कबीर को केवल हिन्दू-मुसलिम एकता का पैगम्बर मान लेते हैं वे उनके मूल-स्वरूप को भूलकर उसके एक-देशमात्र की बात करने लगते हैं। ऐसे लोग यदि यह देखकर धुब्ध हो कि कबीरदास ने 'दोनों धर्मों की ऊँची संस्कृति या दोनों धर्मों के उच्चतर भावों में सामंजस्य स्थापित करने की कही भी कोशिश नहीं की और सिर्फ यही नहीं, बल्कि उन सभी धर्मगत विशेषताओं की खिल्ली ही उड़ायी है जिसे मजहबी नेता बहुत श्रेष्ठ धर्माचार कहकर घ्याख्या करते हैं,' तो कुछ आश्चर्य करने की बात नहीं है, क्योंकि कबीरदास इस बिन्दु पर से धार्मिक द्वन्द्वों को देखते ही न थे। उन्होंने रोग का ठीक निदान किया या नहीं, इसमें दो मत हो सकते हैं, पर औपध-निर्वाचन में और अपध्य-वर्जन के निर्देश में उन्होंने बिल्कुल गलती नहीं की। यह औपध है भगवद्विश्वास। दोनों धर्म समान-रूप से भगवान् में विश्वास करते हैं और यदि सचमुच ही आदमी धार्मिक है तो इस अमोघ औपध का प्रभाव उस पर पड़ेगा ही। अपध्य है बाह्य आचारों को धर्म समझना, व्यर्थ कुलाभिमान, अकारण ऊँच-नीच का भाव। कबीरदास की इन दोनों व्यवस्थाओं में गलती नहीं है और अगर किसी दिन हिन्दुओं और मुसलमानों में एकता हुई तो इसी रास्ते हो सकती है। इसमें केवल बाह्याचारवर्जन की तकारात्मक प्रक्रिया नहीं है, भगवद्विश्वास का अविश्लेष्य सीमेन्ट भी काम करेगा। इसी अर्थ में कबीरदास हिन्दू और मुसलमानों के ऐक्य-विधायक थे। परन्तु जैसा कि आरम्भ में ही कहा गया है, कबीरदास को केवल इन्हीं रूपों में देखना सही देखना नहीं है। वे मूलतः भक्त थे। भगवान् पर उनका अधिचल अखण्ड विश्वास था। वे कभी सुधार करने के फेर में नहीं पड़े। शायद वे अनुभव कर चुके थे कि जो स्वयं सुधारना नहीं चाहता उसे जबरदस्ती सुधारने का ब्रत व्यर्थ का प्रयास है। वे अपने उपदेश 'साधु' भाई को देते थे या फिर स्वयं अपने-आप को ही सम्बोधित करके कह देते थे। यदि उनकी बात कोई सुननेवाले न मिले तो वे निश्चिन्त होकर स्वयं को ही पुकारकर कह उठते : 'अपनी राह तू चले कबीरा !' अपनी राह अर्थात् धर्म, सम्प्रदाय, जाति, कुल और शास्त्र की रूढ़ियों से जो बद्ध नहीं है, जो अपने अनुभव के द्वारा प्रत्यक्षीकृत है।

कबीरदास का यह भक्त-रूप ही उनका वास्तविक रूप है। इसी केन्द्र के इर्द-गिर्द उनके अन्य रूप स्वयमेव प्रकाशित हो उठे हैं। मुश्किल यह है कि इस केन्द्रीय वस्तु का प्रकाश भाषा की पहुँच के बाहर है। भक्ति कहकर नहीं समझायी जा सकती, वह अनुभव करके आस्वादन की जा सकती है। कबीरदास ने इस बात को हजार तरह से कहा है। इस भक्ति या भगवान् के प्रति अहैतुक अनुराग की बात

कहते समय उन्हें ऐसी चतुत-सी बातें कहनी पड़ी हैं जो भक्ति नहीं हैं, पर भक्ति अनुभव करने में सहायक हैं। मूल वस्तु चूंकि वाणी के अगोचर है, इसलिए केवल वाणी का अध्ययन करनेवाले विद्यार्थी को अगर भ्रम में पड़ जाना पड़ा हो तो आश्चर्य की कोई वान नहीं है। वाणी द्वारा उन्होंने उस निगूढ़ अनुभूतिकम्य तत्त्व की ओर इशारा किया है, उसे 'ध्वनित' किया है। ऐसा करने के लिए उन्हें भाषा के द्वारा रूप सड़ा करना पड़ा है और अरूप को रूप के द्वारा अभिव्यक्त करने की साधना करनी पड़ी है। काव्यशास्त्र के आचार्य इन ही कवि की सबसे बड़ी शक्ति बताते हैं। रूप के द्वारा अरूप की व्यञ्जना, कथन के जरिये अकथ्य का ध्वनन, काव्य-शक्ति का चरम निदर्शन नहीं तो क्या है? फिर भी यह ध्वनित वस्तु ही प्रधान है; ध्वनित करने की शैली और सामग्री नहीं। इस प्रकार काव्यत्व उनके पदों में फोहट का माल है—वाईप्रोडक्ट है; वह कोलतार और सीरे की भाँति और धीजों को बनाते-यनाते अपने-आप बन गया है।

प्रेम-भक्ति को कबीरदास की वाणियों की केन्द्रीय वस्तु न मानने का ही यह परिणाम हुआ है कि अच्छे-अच्छे विद्वान् उन्हें घमण्डी, अटपटी वाणी का बोलन-हारा, एकेद्वरवाद और अद्वैतवाद के बारीक भेद को न जाननेवाला, अहंकारी, अगुण-सगुण-विवेक-अभिज्ञ आदि कहकर अपने को उनमें अधिक योग्य मानकर सन्तोष पाते रहे हैं। यह मानी हुई बात है कि जो बात लोक में अहंकार कहलाती है वह भगवत्प्रेम के क्षेत्र में, स्वाधीनभक्त का नायिका के गर्व की भाँति अपने और प्रिय के प्रति अलण्ड विद्वान् की परिचायक है; जो बात लोक में दबूपन और कायरता कहलाती है वही भगवत्प्रेम के क्षेत्र में भगवान् के प्रति भक्त का अतन्य-परायण आत्मार्पण होती है और जो बातें लोक में परस्पर विरुद्ध जँवती हैं भगवान् के विषय में उनका विरोध दूर हो जाता है। लोक में ऐसे जीव की कल्पना नहीं की जा सकती जो कर्णहीन होकर भी सब-कुछ सुनता हो, चक्षुरहित बना रहकर भी सब-कुछ देख सकता हो, वाणीहीन होकर भी बक्ता हो सकता हो, जो छोटे-से-छोटा भी हो और बड़े-से-बड़ा भी; जो एक भी हो और अनेक भी; जो बाहर भी हो और भीतर भी; जिसे सबका मालिक भी कहा जा सके और सबका सेवक भी; जिसे सबके ऊपर भी कहा जा सके और सर्वगम्य सेवक भी; जिसमें समस्त गुणों का आरोप भी किया जा सके और गुण-हीनता का भी; और फिर भी जो न इन्द्रिय का विषय हो, न मन का, न बुद्धि का। परन्तु भगवान् के लिए सब विशेषण सब देशों के साधक सर्व-भाव से देते रहे हैं। जो भक्त नहीं है, जो अनुभव द्वारा साक्षात्कार किये हुए सत्य में विद्वान् नहीं रखते, वे केवल तर्कों में उलझकर रह जाते हैं; पर जो भक्त हैं, वे गुजा उठाकर घोषणा करते हैं, 'अगुणहि-सगुणहि नाँह कछु भेदा' (तुलसीदास)। परन्तु तर्कपरायण व्यक्ति इस कथन के अटपटेपन को बदतो-व्याघात कहकर सन्तोष कर लेता है। यदि भक्ति को कबीरदास की वाणियों की केन्द्रीय वस्तु मान लिया जाता तो निस्सन्देह स्वीकार कर लिया जाता कि भक्त के लिए वे सारी बातें बेमतलब हैं जिन्हें कि विद्वान् लोग बारीक भेद कहकर आनन्द पाया करते हैं।

भगवान् के अनिवर्चनीय स्वरूप को भक्त ने जैसा कुछ देखा है वह वाणी के प्रकाशन-क्षेत्र के बाहर है, इसीलिए वाणी नाना प्रकार से परस्पर-विरोधी और अविरोधी शब्दों द्वारा उस परम प्रेममय का रूप निर्देश करने की चेष्टा करती है। भक्त उसकी असमर्थता पर नहीं जाता; वह उसकी रूपातीत व्यंजना को ही देखता है।

भक्ति-तत्त्व की व्याख्या करते-करते उन्हें उन वाह्याचार के जजालों को साफ करने की जरूरत महसूस हुई है जो अपनी जड़ प्रकृति के कारण विमुद्ध चेतन-तत्त्व की उपलब्धि में बाधक है। यह बात ही समाज-सुधार और साम्प्रदायिक ऐक्य की विधात्री बन गयी है। पर यहाँ भी यह कह रखना ठीक है कि वह भी फोकट का माल या बाईप्रोडक्ट ही है।

जो लोग इन बातों से ही कबीरदास की महिमा का विचार करते हैं वे केवल सतह पर ही चक्कर काटते हैं। कबीरदास एक जबरदस्त क्रान्तिकारी पुरुष थे। उनके कथन की ज्योति जो इतने क्षेत्रों को उद्भासित कर सकी है सो मामूली शक्तिमत्ता की परिचायिका नहीं है। परन्तु यह समझना कि उद्भासित पदार्थ ही ज्योति है, बड़ी भारी गलती है। उद्भासित पदार्थ ज्योति की ओर इशारा करते हैं और ज्योति किधर और कहाँ है, इस बात का निर्देश देते हैं। ऊपर-ऊपर, सतह पर चक्कर काटनेवाले समुद्र भले ही पार कर जायें, पर उसकी गहराई की थाह नहीं पा सकते। इन पंक्तियों का लेखक अपने को सतह का चक्कर काटनेवालों से विशेष नहीं समझता। उसका दृढ़ विश्वास है कि कबीरदास के पदों में जो महान् प्रकाशपुंज है, वह बौद्धिक आलोचना का विषय नहीं है। वह म्यूजियम की चीज नहीं है बल्कि जीवित प्राणयान् वस्तु है। कबीर पर पुस्तकें बहुत लिखी गयी हैं, और भी लिखी जायेंगी, पर ऐसे लोग कम ही हैं जो उस साधना की गहराई तक जाने की चेष्टा करते हों। राम की बानरी सेना समुद्र जरूर लाँघ गयी थी, पर उसकी गहराई का पता तो मन्दर पर्वत को ही था जिसका विराट् शरीर आपाताल-निमग्न हो गया था :

अव्धिर्लघित एव वानरभटैः किन्त्वस्थ गम्भीरताम्

आपाताल - निमग्न - पीवरतनुर्जानाति मन्द्राचलः ।

सो, कबीरदास की सच्ची महिमा तो कोई गहरे में गोता लगानेवाला ही समझ सकता है।

फिर भी लेखक ने इस पुस्तक में जो लम्बी व्याख्या प्रकाशित की है उसके लिए उसे पश्चात्ताप नहीं है। कबीर ने जिन तत्त्वों को अपनी रचना से ध्वनित करना चाहा है, उसके लिए कबीर की भाषा से ज्यादा साफ और जोरदार भाषा की सम्भावना भी नहीं है और जरूरत भी नहीं है। परन्तु कालक्रम ने वह भाषा आज के शिक्षित व्यक्ति को दुरुह जान पड़ती है। कबीर ने शास्त्रीय भाषा का अध्ययन नहीं किया था, पर फिर भी उनकी भाषा में परम्परा से चली आयी विशेषताएँ वर्तमान हैं। इसका ऐतिहासिक कारण है। इस ऐतिहासिक कारण को जाने बिना उस भाषा को ठीक-ठीक समझना सम्भव नहीं है। इस पुस्तक में उसी ऐतिहासिक

परम्परा के अध्ययन का प्रयास है। यह प्रयास पूर्णरूप से सफल हुआ ही होगा, ऐसा हम दावा नहीं करते; परन्तु वह ग्रहणीय नहीं है, इस बात में लेखक को कोई सन्देह नहीं है।

कबीरदास ने स्वयं अरूप को रूप देने की चेष्टा की थी। परन्तु वे स्वयं कह गये हैं कि ये सारे प्रयास तभी तक थे जब तक परम-प्रेम के आधार प्रियतम का मिलन नहीं हुआ था। साखी, पद, शब्द और दोहरे उसी प्राप्ति के साधन हैं, मार्ग हैं। गन्तव्य तक पहुँच जाने पर मार्ग का हिसाब करना बेकार होता है। फिर इन साखी, शब्द और दोहरों की व्याख्या के प्रयास को क्या कहा जाय ? ये तो साधन की समझाने के साधन—साधन के भी साधन हैं।

प्रसंग-क्रम से इसमें कबीरदास की भाषा और शैली समझाने के कार्य से कभी-कभी आगे बढ़ने का साहस किया गया है। जो वाणी के अगोचर है, उसे वाणी के द्वारा अभिव्यक्त करने की चेष्टा की गयी है; जो मन और बुद्धि की पहुँच से परे है; उसे बुद्धि के बल पर समझने की कोशिश की गयी है; जो देश और काल की सीमा के परे है, उसे दो-चार-दस पृष्ठों में बाँध डालने की साहसिकता दिखायी गयी है। कहते हैं, समस्त पुराण और महाभारतीय संहिता लिखने के बाद व्यासदेव ने अत्यन्त अनुताप के साथ कहा था कि 'हे अखिल विद्वत् के गुरुदेव, आपका कोई रूप नहीं है, फिर भी मैंने ध्यान के द्वारा इन ग्रन्थों में रूप की कल्पना की है; आप अनिर्वचनीय है, व्याख्या करके आपके स्वरूप को समझा सकना सम्भव नहीं है, फिर भी मैंने स्तुति द्वारा व्याख्या करने की कोशिश की है, वाणी द्वारा प्रकाश करने का प्रयास किया है। तुम समस्त-भुवन-व्याप्त हो, इस ब्रह्माण्ड के प्रत्येक अणु-परमाणु में तुम भिने हुए हो, तथापि तीर्थ-यात्रादि विधान से उस ध्यापित्व को खण्डित किया है। भला जो सर्वत्र परिव्याप्त है उसके लिए तीर्थ-विशेष में जाने की व्यवस्था क्या ? सो हे जगदीश, मेरी बुद्धिगत विकलता के ये तीन अपराध—अरूप की रूपकल्पना, अनिर्वचनीय का स्तुतिनिर्वचन, व्यापी का स्थान-विशेष में निर्देश—तुम क्षमा करो।' क्या व्यासजी के महान् आदर्श का पदानुसरण करके इस लेखक को भी यही कहने की जरूरत है ?—

रूपं रूपविवर्जितस्य भवतो ध्यानेन यत्कल्पितम्,
स्तुत्या निर्वचनीयताऽखिलगुरोर्द्वरी कृतायन्मया।
व्यापित्व च निराकृतं भगवतो यत्तीर्थयात्रादिना,
क्षान्तव्यं जगदीश, तद् विकलता-दोषत्रय मल्लुतम् ॥

परिशिष्ट-1

परवर्ती कबीरपन्थी सिद्धान्त

इस पुस्तक के अन्त में कबीर-वाणी नाम से एक संग्रह जोड़ दिया गया है। कई विद्यार्थियों और मित्रों के अनुरोध से उस पर टिप्पणियाँ भी लिखी गयी हैं जो संगृहीत पदों को समझने में सहायक हो सकती हैं। प्रथम सौ पदों का महत्त्व रवीन्द्रनाथ के अनुवाद के कारण है। इनमें कुछ पद परवर्ती जान पड़ते हैं। इन परवर्ती पदों को ठीक-ठीक समझने के लिए परवर्ती कबीरपन्थी सिद्धान्तों की जानकारी आवश्यक है। मैंने इस विषय पर अलग पुस्तक लिखी है। यहाँ संक्षेप में इन सिद्धान्तों की चर्चा कर दी जाती है। व्याख्यात्मक टिप्पणियों में जहाँ आवश्यक होगा वहाँ इस परिशिष्ट के अनुच्छेदों का हवाला दे दिया जायेगा।

1. पहले यह जीव जब अपने सत्य-स्वरूप में था, उसकी सत्य-स्वरूप देह थी, पिण्ड और ब्रह्माण्ड सत्य-स्वरूप और पक्के थे, पाँच पक्के तत्त्व और गुण थे। पाँच पक्के तत्त्वों के नाम हैं—(1) धर्म, (2) दया, (3) शील, (4) विचार, और (5) सत्य। तीन गुण हैं—विवेक-वैराग्य, गुरु-भक्ति और साधु भाव। इन्हीं पाँच तत्त्वों और तीन गुणों की देह हंसा की थी। इस जीव का प्रकाश और स्वभाव अद्वितीय था। जब इस जीव (हंसा) ने अपनी सुन्दरता का विचार किया तब उसको बड़ा आनन्द हुआ और उसे अपनी देह की सुधि भूल गयी। फिर तो पक्की देह पलटकर कच्ची देह बन गयी। तत्त्व और प्रकृति सब बदल गये। धर्म से आकाश, शील से अग्नि, विचार से जल, दया से वायु और सत्य से पृथ्वी हो गयी। इस प्रकार पक्के गुण से कच्चे गुण हो गये। फिर तो पचीम प्रकृति आदि कच्चे आकार का प्रादुर्भाव हुआ।

2. जिस समय यह अपनी देह की ज्योति, प्रभाव और प्रकाश को देखकर आनन्द में वेसुध हुआ उस समय उसने आँख उठाकर मूल्य में देखा। यहाँ उसकी छाया देख पड़ी जो स्त्री-रूप हो गयी। इसी से बाद में चलकर उसका संयोग हुआ।

इसी को माया और ब्रह्म का संयोग कहते हैं। इसी से समस्त प्रकार की रचना हुई।

3. बाद में इस जीव को अहंकार उत्पन्न हुआ। तब वह जानने लगा कि सब में ही हूँ। फिर तो स्वाभाविक 'एकोऽहं बहुस्यां' की स्फुरत उठी। इसी ब्रह्म सच्चिदानन्द की बात सब वेद, शास्त्र, किताब आदि करते हैं, परन्तु स्वसवेद ही जानता है कि यह ब्रह्म सच्चिदानन्द स्वयं बन्धन में है और सर्वदा जावागमन में बद्ध है। जयसे यह जीव सूक्ष्म से स्थूल देह में आया तभी से भ्रम में पड़ गया और उसी भ्रम की अवस्था में वेद, किताब, ग्रन्थ, वाणी आदि बनाया जिसका कुछ बारापार नहीं।

4. जब एक से अनेक होता है तब अज्ञानी हो जाता है और जब अद्वैत की ओर मुख फेरता है और आत्मज्ञान के हेतु प्रयत्न करता है, तब इसमें पुनः ज्ञान का प्रकाश आ जाता है और संसार लय हो जाता है; क्योंकि जिनकी ओर ध्यान न होगा वह अवश्य ही नाश हो जावेगा, परन्तु अद्वैतमुख होने के बाद भी जीव में वासना बनी ही रहती है। जब तक वासना का बीज नहीं नष्ट हो जाता तब तक मुक्ति कैसे सम्भव है? यही कारण है कि जीव निरन्तर सूक्ष्म से स्थूल और स्थूल से सूक्ष्म की ओर चढ़ता-उतरता चौरासी लाख योनियों के भवजाल में भटकता रहता है। जीव अपने उपायों और युक्तियों से ज्ञानाग्नि को उठाता है तो ज्ञानाग्नि प्रकट होकर कर्मों को जला देती है। जिस प्रकार लाल अगर धोड़ी देर तक चमक दिला लेने के बाद ठण्डा बनकर कोयला हो जाता है उसी प्रकार ज्ञानाग्नि भी ठण्डी हो जाती है और ब्रह्मरूप को प्राप्त जीव फिर संसार-चक्र में आ फँसता है। वेद-वेदांग में केवल ब्रह्मत्व-प्राप्ति का उपाय बताते हैं, पर उन्हें बिल्कुल पता नहीं कि ब्रह्मत्व जितना बड़ा पद भी क्यों न हो, जीव को स्थायी सुख नहीं दे सकता।

5. पारस्य गुरु के सिवा इस भ्रमजाल से छुड़ानेवाला दूसरा कोई नहीं है। जब जीव तीर्थ-व्रत, वेद-कुरान, रोजा-नमाज, उपासना-योग आदि करके थक गया और कुछ करते नहीं बना तब उसने नौ कोशों और छः देहों में अपना घर बनाया। नौ कोश ये हैं—अन्नमय कोश, शब्दमय कोश, प्राणमय कोश, आनन्दमय कोश, मनोमय कोश, प्रकाशमय कोश, ज्ञानमय कोश, आकाशमय कोश, विज्ञानमय कोश। छः देह इस प्रकार हैं:

- (i) स्थूल देह—पच्चीस तत्त्वों अर्थात् पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश, दस इन्द्रिय, पाँच प्राण, चार अन्तःकरण और जीव। इसकी अवस्था का नाम जाग्रत अवस्था है।
- (ii) सूक्ष्म शरीर सत्रह तत्त्वों अर्थात् पाँच प्राण, दस इन्द्रिय, मन और बुद्धि से बनता है। अवस्था स्वप्न है।
- (iii) कारण देह तीन तत्त्वों अर्थात् चित्त, अहंकार, माया से बनता है। अवस्था का नाम सुषुप्ति है।
- (iv) महाकारण देह तुरीया।

(v) कैवल्य देह एक तत्त्व—चित्—जीवात्मा—से बना है। अवस्था तुरीया-तीत है।

(vi) हंस-देह—इसमें कोई तत्त्व नहीं है। जिम प्रकाश में यह जीव समष्टि-रूप था उसी प्रकाश को उसने अपना स्वरूप माना। तो ऐसा मानना इसका भ्रममात्र है।

6. बड़े-उड़े परमाचार्य जीर मुनि, पैगम्बर ज्वादा-मे-ज्वादा इन्हीं तीनों कोशों और छः देहों की बात जानते हैं, और निकलने की राह नहीं पा रहे हैं। एकमात्र कवीर साहब इनका भ्रम छुड़ाने का सामर्थ्य रखते हैं। यह स्पष्ट रूप से समझ लेना चाहिए कि हंस-देह भी भ्रम ही है, यद्यपि हंस-रूप (विशुद्ध चैतन्य) ही जीव का स्वरूप है और उसको प्राप्त होना ही कवीरपन्थी साधक का परम काम्य है; क्योंकि जिम ब्रह्म प्रकाश में तम अर्थात् अन्धकार भरा हुआ है उसको जो छठा हंस का घरीर मानते हो और यह भी मानते हो कि हम वही हैं, ऐसा मानकर उसमें निमग्न होने से तुम्हारी दगा चार प्रकार की हुई। बाल, भूक, पिशाच और जड़। बुद्धि ठिकाने न रही, एकदम अचेत हो गये। पूर्ण गुरु के बिना तुमको हंस-देह कदापि प्राप्त न होगी। जिसको तुमने हंस-देह अनुमान कर रखा है सो तुम्हारी भूल और भ्रम है। हंस का स्वरूप सद्गुरु की दया के बिना कदापि प्राप्त नहीं हो सकता। कहते हैं, स्वयं कबीरदास ने छः देहों का परिचय बताया है और यथा-प्रसंग यह भी कहा है कि हंस-रूप के गुण अकथ हैं।

7. सद्गुरु की कृपा से जब इस भ्रान्त जीव को पारख गुरु का सम्निधान प्राप्त होता है तब इसका एक-अनेक का भ्रम नष्ट होता है और वह अपने सत्य-स्वरूप को पा जाता है। पारख से ही इसका मन और बुद्धि स्थिर होती है और आवागमन छूट जाता है। स्वसवेद के अनुसार वेद में जो 'तत्त्वमसि' आदि महा-वाक्यों का उपदेश दिया है, उसके तीनों पद सत्—त्वम्—असि धोखा है। इन तीनों के ऊपर पारख पद है। वही सत्य-पद है। उसी से जीवों की मुक्ति होती है। जो कोई उस पारख-पद को प्राप्त कर लेता है वही पारखी कहलाता है। वह पारखी सच्चा गुरु हो सकता है। चूँकि वही एकमात्र ऐसा है कि जीवों के बन्धन को छुड़ा सकता है। इसलिए उसे 'बन्दी छोड़' कहते हैं। वह एक-अनन्त, बाहर-भीतर, पिण्ड-ब्रह्माण्ड सबके भेद और कसर-खोट को भिन्न-भिन्न करके परखा देता है। पारख-पद को प्राप्त हुआ पुरुष फिर कभी पतित नहीं होता।

8. , निर्मूल है; किसी में अन्धका में बहुत; किसी में थोड़ा सामर्थ्य है, किसी में बहुत; कोई थोड़े दिन जीता है, कोई दीर्घायु होता है। क्या हुआ, कैसे ही पद को प्राप्त हो; परन्तु जब तक इन पाँच देहों के अहंकार से न छूटेगा तब तक मुक्ति को प्राप्त न हो सकेगा। ये पाँचों अहंकार काल पुरुष के हैं। इन्हीं द्वारा विधि-निषेध, दोनों कर्म के भेद बताये हैं। इसके भेद को हंस कवीर के अतिरिक्त दूसरा कोई नहीं जान सकता।

9. क्षमा, सन्तोष, विचार और सत्संग, ये चारों मुक्ति के पोरिये हैं। इन चारों को जो धारण करेंगे, उन्हें सब-कुछ प्राप्त होगा। इनसे अन्तःकरण शुद्ध होता है। इन चारों के बिना किसी की मुक्ति का मार्ग नहीं मिल सकता।

परिशिष्ट-2

कवीर-वाणी

[1 से 100 तक आचार्य क्षितिमोहन सेन के संग्रह से उद्धृत और अन्तर्राष्ट्रीय ख्याति के वे पद्य हैं जिन्होंने महाकवि रवीन्द्रनाथ ठाकुर जैसे व्यक्ति को आकृष्ट किया, जो उन्हें इस योग्य जँचे कि भारतीय मनीषा के प्रति पाश्चात्य विद्वानों की अपेक्षा और अवज्ञा को दूर कर सकेंगे और इसलिए जिनका अंग्रेजी अनुवाद उन्होंने स्वयं किया। यूरोपीय भाषाओं में इनके अनुवादों से कितने ही चोटी के समीक्षक भारतीय साधना और साहित्य के विषय में अपना मत बदलने को बाध्य हुए।

हिन्दी के पाठकों को इन कविताओं के पढ़ते समय दो बातें ध्यान में रखनी चाहिए: (1) ये कविताएँ मुख्यतः पश्चिमी विद्वानों की दृष्टि में रखकर संगृहीत हुई थी, और (2) इनके संग्रहकर्ता आचार्य सेन ने छपी पोथियों की अपेक्षा साधुओं के मुँह से सुनी हुई वाणियों को अधिक ठीक माना था। प्रत्येक पद के अन्त में दी हुई दो संख्याएँ आचार्य सेन की जिल्द और पृष्ठ का निर्देश देती हैं।

[1]

मोकों कहाँ दूढ़े बन्दे, मैं तो तेरे पास मे ।
 ना मैं देवल ना मैं मसजिद, ना कावे कैलास मे ।
 ना तो कौने क्रिया-कर्म में, नही योग वैराग मे ।
 खोजी होय तो तुरत मिलिहो, पल भर की तात्तास मे ।
 कहै कबीर सुनो भाई साधो, सब स्वाँसों की स्वाँस मे ॥—1-13

[2]

सन्तन जात न पूछो निरगुनियाँ ।
 साध ब्राह्मन साध छत्तरी, साध जाती वनियाँ ।
 साधनमाँ छत्तीस कोम है, टेढ़ी तोर पुछनियाँ ।
 साध नाऊ साध धोबी, साध जाति है बरियाँ ।
 साधनमाँ रैदास सन्त है, सुपच अपि साँ मेंगियाँ ।
 हिन्दु-तुर्क दुई दीन यने है, कछु नही पहचनियाँ ॥—1-16

1. इस पद का भावार्थ यह है कि भगवान् देवल (मन्दिर), मस्जिद या तीर्थ-स्थानों में नहीं मिलते; बाहरी क्रिया-कर्म से या योग-वैराग्य से भी नहीं मिलते। वे मनुष्य के अन्तर में ही वर्तमान हैं। वही उन्हें सहज ही पाया जा सकता है।

विशेष—प्रथम और दूसरी पंक्ति के बीच में छपी हुई पुस्तको में इतना अधिक है :

ना मैं छगी ना मैं भेंड़ी ना मैं छुरी गेंडास में ।
 नही खाल में नही पूँछ में ना हड्डी ना माँस में ।

फिर अन्तिम पंक्ति के पहले यह पंक्ति है :

मैं तो रहों सहर के बाहर मेरी पुरी मवास मे ।

(दे. शब्दा, पृ. 111-2)

अधिक पायी जानेवाली पंक्तियों में भी यही भाव है। बलि देने के या कुर्बानों के जितने उपकरण हैं उनमें भी भगवान् नहीं है।

मवास का अर्थ 'सरन' बताया जाता है। 'मैं तो रहों' आदि पंक्ति का मतलब यह है कि भीड़-भाड़ में या दुनिया के काम-काज में नहीं रहता। 'सहर' का तात्पर्य भीड़-भाड़, काम-काज आदि से है। 'मेरी पुरी मवास में' का मतलब यह है कि जो सब-कुछ छोड़कर मेरी शरण आ जाता है, मैं उसको मुलभ होता हूँ। मैं अर्थात् भगवान् ।

2. साध=साधु। साध=साधु ही। पुछनियाँ=पूछना, प्रश्न करना। सुपच अपि=स्वपच सुदर्शन। यज्ञसागर, उग्रगीता, कबीर मन्मूर आदि कबीर-

[3]

साधो भाई, जीवत ही करो आसा ।
 जीवत समझे जीवत यूँ, जीवत मुक्तिनिवासा ।
 जीवन करम की फाँस न काटी, मुँगे मुक्ति की आसा ।
 तन छूटे जिव मिलन कहत है, सो सब झूठी आसा ।
 अबहुँ मिला तो तबहुँ मिलेगा, नहिँ तो जमपुरवासा ।
 सत्त गहे सतगुरु को चीन्हें, सत्त-नाम विस्वासा ।
 कहै कबीर साधन हितकारी, हम साधन के दासा ॥—1-57

पन्थी ग्रन्थों में बताया गया है कि कतिपय के आरम्भ में जब कबीर साहब इस पृथ्वी पर प्रकट हुए थे तो काशी के सुदर्शन नामक महात्मा ने उनसे दीक्षा ली थी । वे जाति के भंगी थे । मुधिष्ठिर ने महाभारत की लड़ाई जीत लेने के बाद भ्रातृ-हत्या के पाप से उद्धार पाने के लिए एक बड़ा यज्ञ किया था । श्रीकृष्णचन्द्र ने इस यज्ञ में एक घण्टा वांध दिया था । जब घण्टा सात बार बजे तभी पाप छूटेगा, ऐसा संकेत कर दिया था । हजारों ब्राह्मण और साधु भोजन कर चुके, पर घण्टा नहीं बजा; तब श्रीकृष्ण के कहने पर भीम काशी के सुदर्शन भगी को लिवा लाने गये । भीम के अहंकार के कारण सुदर्शन ने जाना अस्वीकार कर दिया । तब स्वयं मुधिष्ठिर जाकर उन्हें ले आये और भोजन कराया । उनके भोजन करने पर घण्टा बजा । प्रयाग क्षेत्र में श्रीकृष्ण के कहने से सब लोग गये । वहाँ जल में सबने अपनी छाया देखी । केवल सुदर्शन की छाया मनुष्य की थी, बाकी सबकी कुत्ते आदि निकृष्ट जीवों की । भंगियाँ = भंगी । दान = धर्म । पहचनियाँ = भेद, पहचान, विशेषता ।

इस पद का भाव यह है कि निर्गुण साधु की जाति पूछना बेकार है । सभी जाति के लोग साधु हो चुके हैं । आचार्य क्षितिमोहन सेन ने 'साध' का अर्थ 'साधन करते हैं' ऐसा किया है ।

विशेष — छपी पोथियों में इस पद के अन्त में ये तीन पद और हैं :

[4]

वागों ना जा रे ना जा, तेरी काया मे गुलजार ।

सहस-हँवल पर बैठ के तू देखे रूप अपार ॥—1-58

से मिलन होगा (या परमपद मिलेगा) वह सब झूठी आशा दिखाते हैं। जो इस समय मिला है, वही उस समय (मृत्यु के बाद) भी मिलेगा। सत्त... विस्वामा=सत्य को ग्रहण करे, सत गुरु को पहचाने और सत्य नाम पर विश्वास रहे, तभी मिलने की जाया कर सकता है।

बिंदोर—छपी पुस्तकों में 'अबहुँ मिला सो' इस पंक्ति के बाद ये दो पंक्तियाँ अधिक हैं :

दूर दूर दूँडे मन लोभी मिटै न गर्मंतरामा ।

साध संत की करै न बंदगी कटै करम की फाँसा ।

गर्मंतरामा=गर्मवास, बार-बार जन्म-मरण के चक्कर में पड़ते रहने का डर।

4. इसका भाव भी पद 1 से मिलता-जुलता है। वगीचे का सौन्दर्य देखने के लिए किसी बाहरी उपवन में जाने की जरूरत नहीं है, शरीर में ही फूल खिले हुए हैं। शरीर के भीतर जो सहस्रदल का कमल है, (सहस्रारचक्र), उसी पर बैठकर अर्थात् पूर्ण समाधि के द्वारा अपार रूप को देख। छपी पोथियों में यह पद इस प्रकार है :

वागों ना जा रे ना जा, तेरी काया मे गुलजार ।

करनी-क्यारी बोझ कर तू रहनी कर रखवार ।

दुर्मति कात उड़ाई के देखै अजब बहार ॥

मन माली परबोधिऐ करि सजम की बार ।

दया पीद सूखे नही छिन्ना सीच जल द्वार ॥

गुल और चमन के बीच में फूला अजब गुलाब ।

मुक्ति कली सतमाल को पहिरु गूंथि-गलहार ॥

अष्ट कमल से ऊपजे लीला अगम अपार ।

कहै कवीर चित चेत के आवागमन निवार ॥

इस पद में वाग का रूपक पूरा-पूरा (साग) है। इस वगीचे में करनी क्यारी है, रहनी (=रहने का भाव, आचरण) रखवाला है, दुर्मति (कुमति) वगीचे को दूषित करनेवाला काम है। मन माली है, संयम बेड़ा है, दया पीधा है, क्षमा सीचने का जल है। गुल और चमन के बीच में जो गुलाब है वह क्या है, यह बात साम्प्रदायिक व्याख्याओं में देखने को नहीं मिली। चमन (वाग) तो स्पष्ट ही शरीर है, गुल सम्भवतः सहस्रार है और इन दोनों के बीच खिला हुआ अद्भुत गुलाब सम्भवतः समाधि या लय है। मुक्ति कली है, जिससे सत्य नाम की माला गूंथी जा सकती है। अष्टकमल=आठ कमल। कवीरपन्थी

[5]

अवधू, माया तजी न जाई ।

गिरह तज के वस्तर बाँधा, वस्तर तज के फेरी ॥

काम तजे तें क्रोध न जाई, क्रोध तजे तें लोभा ।

लोभ तजे अहंकार न जाई, मान-वड़ाई-सोभा ॥

मन बैरागी माया त्यागी, शब्द में सुरत समाई ।

कहैं कवीर सुनो भाई साधो, यह गम विरले पाई ॥--1-63

पुस्तकों में कभी-कभी नौ कमलाकार चक्रों की बात आती है । अन्तिम या नवें कमल पर जब योगी पहुँचता है तो उसके संकल्प-विकल्प का लय हो जाता है, परन्तु चाकी आठ कमलों में वह अनेक लीलाएँ देख सकता है ।

5. हे अवधूत, माया छोड़ना कठिन है । गृह छोड़ा तो वस्त्र (भेष) धारण किया और अब वस्त्र छोड़ा तो फेरी देने लगे—भीख माँगने लगे । इस पद्य के 'गिरह' शब्द का अर्थ क्षितिमोहन सेन ने 'गाँठ' किया है । छपी पोषियों में दूसरी पंक्ति के बाद तीन पक्तियाँ और हैं । इन पक्तियों से गिरह का अर्थ गृह (गृहस्था) ही संगत जान पड़ता है । पक्तियाँ इस प्रकार हैं :

लड़िका तजि के चेला कीन्हा तहुँ मति माया घेरी ।

जैसे बेल बाग में अरुली माँहि रही अरुलाई ।

छोरे से वह छूटे नाही कोटिन करै उपाई ॥

भाव यह है कि गृहस्थाश्रम में लड़िका छोड़ दिया, परन्तु साधु होकर फिर तुमने चेला बनाया और वही माया फिर तुम्हारी बुद्धि को घेरे रही । यह माया उस लता की भाँति है जो पहले बाग में देह से उलझी और फिर बीच में राह-भर उलझी ही रही । किसी तरह छूटी नहीं । काम छोड़ा तो क्रोध न छूटा, क्रोध भी छोड़ा तो लोभ गले आ पड़ा—इत्यादि । मन बैरागी—समाई—वस्तुतः सच्चा बैराग्य वह है जहाँ मन बैराग्यवश माया को छोड़ देता है । (फिर आदमी चाहे गृहस्थाश्रम में रहे या साधु हो जाय, कोई हर्ज नहीं) —जब मन ही माया छोड़ देता है तो सुरति शब्द में समा जाती है, अर्थात् वह स्मृतिशक्ति जिसे आरम्भ में भगवान् ने जीव की अपने में अनु-रक्त होने के लिए दी थी परन्तु जिसे वह भ्रमवश समार में लगाकर भ्रम जाल में फँस गया था, मन के बैरागी होने पर संसार से हटकर शब्द में लग जाती है और फिर वह क्रमशः भगवान् की ओर उन्मुख होता है । (तुल-नीय आदिमंगल—'प्रथम सुरति समरच किया' इत्यादि) । आचार्य क्षिति-मोहन सेन ने दश पंक्ति का अर्थ इस प्रकार किया है—मन ने बैराग्यवश माया तो छोड़ी पर रास्य-रास्य में उलझा रहा । यह गम—वह रहस्य ।

[6]

चंदा झलकै यदि घट माही । अंधी आँखन सूझै नाही ॥
 यहि घट चंदा यहि घट सूर । यहि घट गाजै अनहद तूर ॥
 यहि घट बाजै तबल-निशान । बहिरा शब्द सुने नहि कान ॥
 जब लग मेरी मेरी करै । तब लग काज एकी नहि सरै ॥
 जब मेरी ममता मर जाय । तब प्रभु काज सँवारै आय ॥
 ज्ञान के कारन करम कमाय । होय ज्ञान तब करम नसाय ॥
 फल कारन फूलै बनराय । फल लागे पर फूल सुलाय ॥
 मृगा हास कस्तूरी बास । आप न खोजै खोजै घास ॥—1-83

6. सीधा मतलब यह है कि इसी शरीर में वे सभी ज्योतियाँ और सभी मंगल-वाद्य वर्तमान हैं जो बाह्य जगत् में दिखते हैं। इसी में वह विश्वव्यापी अनाहत ध्वनि भी सुनायी देती है। परन्तु जिसके भीतर की आँखें नहीं हैं वह इस ज्योति को नहीं देख पाता। जब तक ममता बनी रहती है तब तक तो कोई काम नहीं निकलता, पर ममता के नष्ट होते ही भगवान् सहायता करते हैं और बिगड़ा काम बन जाता है। ज्ञान होने पर कर्म का बन्धन नष्ट हो जाता है, जिस प्रकार फल के आने पर फूल सूख जाता है। पर जिस प्रकार फल के लिए ही वृक्ष फूलता है उसी प्रकार ज्ञान के लिए ही साधक कर्म किये जाता है। जिस प्रकार कस्तूरी-मृग के पास कस्तूरी रहती है लेकिन वह अपने में तो उसे खोजता नहीं, घास में खोजता है; उसी प्रकार मनुष्य के भीतर ही परम सत्य वर्तमान है, पर अज्ञान के कारण वह विषयो के पीछे-पीछे भागता फिरता है। चन्द्र, सूर्य, अनहद नाद आदि पारिभाषिक भी हैं। इनके अर्थ के लिए पृ. 234 और 262-64 देखिए। कवीरदास आदि निर्गुणमार्गी सन्त कहते थे कि जो कुछ प्रह्लाण्ड में है वही पिण्ड में है। घट का अर्थ पिण्ड या शरीर है। छपी पोथियो में इस पद में कुछ सन्धाभाषा की उक्तियाँ भी हैं। 'जब मेरी ममता' आदि पंक्ति के बाद ये पंक्तियाँ हैं :

जब लगि सिंघ रहै बन माहि । तब लगि वह बन फूलै नाहि ॥

उलट स्यार सिंघ को खाय । तब वह बन फूलै हरियाय ॥

प्रसंग से स्पष्ट है कि यहाँ सिंह ममता और ज्ञान है। पृ. 263-69 से स्पष्ट है कि सिंह आत्मा को कहते हैं, यहाँ लक्षण से अहंकार और ममत्व अर्थ है। स्यार अन्तःकरण का प्रतीक है। अन्तःकरण में बुद्धि भी है जो ज्ञान का आश्रय है। इस प्रकार यहाँ भाव यह है कि जब तक इस मन में अहंकार-रूपी सिंह है तब तक वह सूखा रहता है, जब ज्ञान का उदय होता है और अहंकार नष्ट हो जाता है तो मन सफल होता है, अपना अभीष्ट पाता है। फूल और हरियाली जिस प्रकार बन में ही रहती है, उसी प्रकार परम प्राप्त्य भी मनुष्य के भीतर ही है।

[7]

साधो, ब्रह्म अलख लखाया, जब आप आप दरसाया ।
 बीज-मद्ध ज्यों वृच्छा दरसै, वृच्छा मद्धे छाया ॥
 ज्यों नभ-मद्धे सुन्न देखिण, सुन अनन्त आकारा ।
 नि-अच्छरते अच्छर तैसे, अच्छर छर विस्तारा ॥
 ज्यों रवि-मद्धे किरन देखिये, किरन मद्ध परकासा ।
 परमात्म मे जीव ब्रह्म इमि, जीव-मद्धतिमि स्वांसा ॥
 स्वांसा-मद्धे शब्द देखिये, अर्थ शब्द के माही ।
 ब्रह्मते जीन जीवते मन यो, न्यारा मिला सदा ही ॥
 आपहि वृच्छ बीज अकूरा, आप फूल-फल छाया ।
 आपहि सूर किरन परकासा, आप ब्रह्म जिउ माया ॥
 अनन्ताकार सुन्न नभ आपैं, स्वांस शब्द अरयाया ।
 नि-अच्छर अच्छर छर आपैं, मन जीव ब्रह्म समाया ॥
 आत्म मे परमात्म दरसे परमात्म मे झाँई ।
 झाँई मे परछाई दरसै, लखै कवीरा साँई ॥—1-85

7. सम्भवतः यह पद कबीरदास का रचा हुआ नहीं है। पद का भाव यह है कि ब्रह्म ही इस जगत् का एकमात्र कारण है और आत्मा से अभिन्न है। बीज का ही परिणत-रूप वृक्ष है और वृक्ष को छोड़कर छाया नहीं रह सकती; उसी प्रकार ब्रह्म का ही परिणत-रूप वह जगत् है और माया उससे अलग कोई सत्ता नहीं रखती। अलख अर्थात् इन्द्रियातीत, जिसे आँख आदि से देखा न जा सके। सुन्न = शून्य, यहाँ आकाश से मतलब है। जिस प्रकार समस्त आकाश महाकाश में ही वर्तमान है, उसी प्रकार जो कुछ भी अनन्त प्रकार की वस्तुएँ दिख रही हैं वह ब्रह्म का ही अंग है। अच्छर = अक्षर = कूटस्थ जीवत्मा। वेदान्त मत में अविद्या में चेतना का आभास पड़ता है, उस अविद्याच्छन्न चेतन को कूटस्थ कहते हैं। कूटस्थ और जीव में भेद यह है कि कूटस्थ अविद्या से अवच्छिन्न सिर्फ चेतन मात्र को कहते हैं, जब यह चेतन के आभास और बुद्धि से युक्त होता है तो इसे जीव कहते हैं। सुल-दुःख की अनुभूति जीव की ही होती है। गीता में भगवान् ने कहा है कि मैं धर और अक्षर से अतीत हूँ। इस पर से पण्डित लोग अक्षर कूटस्थ को मानते हैं और धर नाशवान् जगत् को। यहाँ निःअक्षर से इसी धर और अक्षर से अतीत का तात्पर्य जान पड़ता है। सूर्य में किरण है और किरण में प्रकाश है। क्योंकि जिस प्रकार किरण और प्रकाश अभिन्न हैं उसी प्रकार परमात्मा में जीव है और जीव तथा ब्रह्म अभिन्न हैं। जीव में प्राण है, प्राण में शब्द है, शब्द में अर्थ (पदार्थ) है। इस प्रकार ब्रह्म से लेकर अर्थ पदार्थ, स्पर्श, रूप, रस;

[8]

इस घट अन्तर बाग-बगीचे, इसी में सिरजनहारा ।
 इस घट अन्तर सात समुन्दर, इसी में नौ लख तारा ।
 इस घट अन्तर पारस मोती, इसी में परखनहारा ।
 इस घट अन्तर अनहद गरजै, इसी में उठत फुहारा ।
 कहत कबीर सुनो भाई साधो, इसी में साईं हमारा ॥—1-101

[9]

ऐसा लो नहिं तैसा लो, मैं केहि विधि कथो गँभीरा लो ।
 भीतर कहूँ तो जगमग लीजै, बाहर कहूँ तो झूठा लो ॥
 बाहर-भीतर सकल निरन्तर चित्त-अचित दोउ पीठा लो ।
 दृष्टि न मुष्टि परगट अगोचर, यातन कहा न जाई लो ॥—1-104

[10]

तोहि मोरि लगन लगाये रे फकिरवा ।
 सोवत ही मैं अपने मन्दिर में,
 सवदन मारि जगाये रे फकिरवा ।
 बूझत ही भव के सागर में,
 वहियाँ पकरि समुझाये रे फकिरवा ।

गन्ध) सभी ग्यारे भी हैं और मिले भी है। वृक्ष, अंकुर आदि सब वही है। आत्म में...साईं=आत्मा में ही परमात्मा है, परमात्मा में झाई (=आभास) है क्योंकि परमात्मा या ईश्वर वस्तुतः मायाच्छन्न चेतन का ही नाम है, आभास में प्रतिबिम्बरूप समस्त जगत् है। यह कबीर साईं (=स्वामी=देखने में समर्थ) देख रहे है। इस पद की अत्यधिक वैदान्तिक शब्दावली और कबीर के साथ प्रयुक्त 'साईं' शब्द से इसकी प्रामाणिकता में सन्देह होता है।

8. छठे पद के समान भाव है। जो कछु पिडे सोई ब्रह्मण्डे ॥
 9. व्याख्या के लिए पृ. 321 देखिए। छपी पुस्तकी में अन्तिम पंक्ति का पाठ है :

बाहर भीतर सकल निरन्तर गुरु परतापे दीठा लो।

यहाँ 'चित्त-अचित'...लो' पाठ है जिसका भाव यह है कि चेतन और अचेतन दोनों उसकी दो पीठें हैं। दोनों को वह व्याप्त करके वर्तमान है। किसी-किसी ने पीठ का अर्थ पीड़ा किया है, अर्थात् भगवान् चेतन और अचेतन दोनों के अधिष्ठान है। दृष्टि न मुष्टि=जो न देखने में आवे न मुट्ठी में पकड़ने में आवे। परगट अगोचर=प्रत्यक्ष भी और अप्रत्यक्ष भी।

10. ऐ फकीर, तूने ही मेरी लगन लगा दी। सोवत ही=सोती थी। सवदन

एक वचन वचन नहिं दूजा
 तुम मोसैं वंद छुड़ाये रे फकिरवा ।
 कहै कवीर सुनो भाई साधो,
 प्रानन प्रान लगाये रे फकिरवा ।—1-121

[11]

निस-दिन खेलत रही सखियन संग,
 मोहि बड़ा डर लागे ।
 मोरे साहब की ऊँची अटरिया,
 चढ़त में जियरा कपि ॥
 जो सुख चाहै तो लज्जा त्यागे,
 पिया से हिलमिल लागे ।
 घूँघट खोल अंग भर भेंटे,
 नैन आरती साजे ॥
 कहैं कवीर सुनो सखि मोरी,
 प्रेम होय सो जानै ।
 निज प्रीतम की आस नही है,
 नाहक काजर पारे ॥—1-131

मारि = सगीन की चोट में (क्षितिमोइन सेन) । कई जगह टीकाकारों ने 'सब्द' का अर्थ कवीर साहब की सारवाणी किया है । बूझत ही = डूबती थी । तुम मोसैं... 'फकिरवा' = तुमने मुझे बन्धन-मुक्त किया । जो पारख-पद को प्राप्त कर लेता है वही पारखी गुरु होता है और उसी को 'बन्दी छोड़' कहते हैं । कवीरदास 'बन्दी छोड़' रूप में सम्प्रदाय में प्रसिद्ध है । फकीर से तात्पर्य गुरु से है । यदि यह पद कवीरदास का हो तो फकीर का लक्षणार्थ परमात्मा ही हो सकता है ।

11. जियरा = जी, हृदय । स्पष्ट है, अन्तिम अंश का अर्थ है कि कवीर कहते हैं कि ऐ सखी, जिसमें प्रेम होता है वही प्रिय को जानता है और उसे ही प्यार करता है । बाहरी साज-सिंघार से क्या होता है । तू व्यर्थ काजल पार रही है (= शृंगार का आयोजन कर रही है) । प्रिय-मिलन की आशा न कर क्योंकि तेरे भीतर प्रेम नहीं है । भाव यह है कि बाहरी पूजा-पाठ में भगवान् नहीं मिलते, भीतर का प्रेम चाहिए ।

[12]

हंसा करो पुरातन बात ।
 कौन देम से आया हसा, उतरना कौन घाट ।
 कहाँ हंसा विमराम किया है, कहाँ लगाये आस ॥
 अब ही हंसा चेत सबेरा, चलो हमारे साथ ।
 संसय-सोरु वहाँ नहि व्यापै, नही काल कै रास ॥
 हिअ मदन-वन फूल रहे है, आवे सोहं वास ।
 मन भौरा जिहें अरुन रहे हैं, सुग की ना अभिलास ॥—2-24

[13]

अनगढ़िया देवा, कौन करै तेरी सेवा ।
 गढ़े देव को सब कोई पूजै, नित ही लावै सेवा ।
 पूरन ब्रह्म अखंडित स्वामी, ताको न जानै भेवा ।
 दस ओतार निरंजन कहिए, सो अपना ना होई ।
 यह तो अपनी करनी भोगें, कर्ता औरहि कोई ।
 जोगी जती तपी सन्यासी, आप आप में लड़ियाँ ।
 कहैं कबीर मुनो भाई साधो, राग लखै सो तरियाँ ॥—2-37

[14]

दरियाव की लहर दरियाव है जो
 दरियाव और लहर में भिन्न कोयम् ।
 उठे तो नीर है बैठे तो नीर है
 कहो जो दूसरा किस तरह होयम् ।

12. हसा = विशुद्ध चैतन्य; जीव का वास्तविक सत्य (दे. अनु. 1 और 6)
 पुरातन = पुरानी । 'संसय सोरु... रास' में 'बहाँ' पद सत्य सोरु का वाचक है । हिअ = यहाँ = मर्यादालोक । मदन-वन = कामदेव का वन ! सोहं = ब्रह्म के साथ जीव की अभिन्नता जो 'हसा' का भ्रम है । (दे. अनु. 5, 6)
13. अनगढ़िया देवा = जो देवता मूर्ति रूप में नहीं गढ़ा जा सकता और जिसका आरम्भ नहीं है, रूपातीत अनादि । गढ़े देव = मूर्ति, अवतार; मूर्ति हाथ से और अवतार मन से गढ़े गये हैं । निरंजन = सगुण ब्रह्म, ईश्वर (दे. पृ. 288-89) राग लखै सो तरियाँ = जिसने प्रेम को देखा है वह तर गया; राग = प्रेम । छपी पोथियों में राग के स्थान पर राम पाठ है ।
14. समुद्र और समुद्र की तरंग में कोई भेद नहीं है, केवल नाम और रूप का भेद है । इसी प्रकार जगत् ही ब्रह्म है और ब्रह्म ही जगत् है । जगत् = जगत्

उसी का फेर के नाम लहर धरा

लहर के कहे क्या नीर खोयम् ।

जक्त ही फेर जब जक्त परब्रह्म में

ज्ञान कर देख मालु गोयम् ॥—2-56

[15]

जहाँ खेलत बसन्त रितुराज

जहाँ अनहद बाजा बजे बाज ।

चहुँ दिसि जोति की यहै धार

विरला जन कोइ उतरै पार ।

कोटि कृष्ण जहँ जोड़ै हाथ

कोटि बिष्णु जहँ नावै माथ ।

कोटिन ब्रह्मा पढ़ै पुरान

कोटि महेश धरै जहँ ध्यान ।

कोटि सरस्वती जहँ धरै राम

कोटि इन्द्र जहँ गगन लाग ।

सुर-गंधर्व-मुनि गनै न जायँ

जहँ साहब प्रगटे आय आय ।

चोवा चन्दन ओर अवीर

पुहप-वास रस रह्यो गँभीर ॥—2-57

अभेदजन्य प्रेम के लिए दे. पृ. 309-10 । मालु गोयम् = परब्रह्म में एक जगत् के बाद दूसरा जगत् इस प्रकार चल रहा है जैसे जपमाला के मनके चलते हैं ।

छपी पोथी में 'कबीर गोयम्' पाठ है जिसका अर्थ है 'कबीर कहते हैं' ।

15. सत्यलोक का वर्णन है । जो कुछ ब्रह्माण्ड में है वह पिण्ड में है । हमने पहले ही देखा है कि साधक सहजसमाधि के द्वारा सत्यलोक का भी आनन्द अपने में अनुभव कर सकता है । इस सत्यलोक में नित्य बसन्त वर्त्तमान है, वह परम पुरुष नित्य ही जीवरूप प्रिया के साथ फाग खेल रहे हैं । छपी पोथियों में प्रथम पक्ति का पाठ इस प्रकार है :

जहँ सतगुरु खेलत रितु बसंत । परम जोत जहँ साधु सन्त ॥

तीन लोक से भिन्न राज । जहँ अनहद बाजा बजे बाज ॥

इससे अर्थ अधिक स्पष्ट होता है । यहाँ साधु सन्त ज्योतिरूप में हैं, क्योंकि सत्यलोक में हस-रेह केवल प्रकाश रूप में रहती है, जहाँ अनहद बाजा बजता रहता है, प्रकाश की ऐसी धारा बहती रहती है कि कठिनाई से कोई इस धारा को पार कर सकता है । कोटि-कोटि कृष्ण, बिष्णु, इन्द्र, सरस्वती आदि जहाँ हाथ जोड़े रहते हैं, वहाँ अन्य देवताओं, मुनियों और गन्धर्वों की

[16]

जहँ चेत-अचेत खंभ दोउ मन रच्य़ा है हिंडोर ।
तहँ भूलै जीव जहान, जहँ कतहुँ नहि धिर ठौर ।
और चन्द-मूर दोऊ भूले नाही पावै अन्त ।
चौरासी लच्छहु जिव भूलै रवि-ससि धाय ।
कोटिन कल्प जुग बीतिया आने न कबहुँ हाय ।
धरनी अकासहु दोऊ भूलै, भूलै पवनहुँ नीर ।
धरि देह हरि आपहुँ भूलै जो सबही दास कबीर ।—2-59

[17]

I. ग्रह चंद्र तपन जोत वरत है
सुरत राग निरत तार बाजै ।
नीबतिया घुरत है रैन-दिन मुन्न मे
कहै कबीर पिउ गगन गावै ॥

II. क्षण और पलक की आरती कौन-सी
रैन-दिन आरती बिस्व गावै ।

क्या गिनती हो सकती है ! साहव = सत्यपुरुष, भगवान् । चोवा चन्दन और पुष्पवास तथा फाग खेलने की सामग्री है । फाग खेलना लाक्षणिक प्रयोग है । इसका लक्ष्यार्थ जीव और भगवान् का अनन्त प्रेम और मिलनजन्य आनन्द है । छपी पोथियों में दो-तीन पंक्तियाँ और हैं, पर वे महत्त्व की नहीं हैं ।

16. माया-जाल का वर्णन है । जहाँ मन चेतन और अचेतन (जड़ और चेतन के) दो खम्भों पर हिंडोरा लगाकर झूल रहा है । छपी पोथियों में 'लोभ-मोह के खम्भ दोउ' पाठ है जो स्पष्ट है । किन्तु छपे पाठ से यही पाठ उत्तम लगता है । जीव-जहान = जीव और जगत् । स्थिर ठौर = स्थिर स्थान, स्थिरता । तीसरी पंक्ति के स्थान पर छपी पोथियों में इस प्रकार पाठ है :

चतुरा झूलै चतुराइयाँ ओ झूलै राजा सेव ।
ओ चंद सूर दोऊ झूलै नाही पावै भेव ॥

इसमें सेव = सेवक, भेव = भेद, रहस्य ।

चौरासी...जिव = चौरासी लाख योनियों में भटकनेवाले जीव । आने न कबहुँ हाय = कोटि-कोटि कल्प से झूल रहे हैं, पर कभी मुँह से 'हाय' नहीं कहते । धरि देह... = स्वयं विष्णु भी बार-बार अवतार लेकर इसी चक्कर में पड़े हुए हैं ।

17. इन पद्यों में सुरत (सुरति) और निरत (निरति) शब्द पारिभाषिक हैं । 'शान्तस्थितिबोध' और 'सन्तोषबोध' आदि साम्प्रदायिक ग्रन्थों में इन शब्दों

धुरत निस्सान तहें गैव की झालरा
गैव की घंट का नाद आवे ॥

III. कहें कबीर तहें रैन-दिन आरती
जगत के तरत पर जगत साईं ।
कर्म ओ भर्म संसार सब करत है
पीव की परस कोई प्रेमी जानै ॥
सुरत ओ' निरत धार मन में पकड़कर
गंग और जमन के पाट आनै ।
नीर निमल तहाँ रैन-दिन क्षरत है
जनम ओ' मरन तब अन्त पाई ॥

की जटिल व्याख्याएँ मिलती हैं । निरति जब सुरति में मिलती है और सुरति जब शब्द में मिलती है तो हृत्-देह की प्राप्ति होती है । यह भी कहा गया है कि,

शब्द सुरति और निरति ये कहिये को है तीन ।

निरति लौटि सुरतिहि मिली, सुरति शब्द में लीन ।

हमने अपनी नयी पुस्तक में इनके अर्थों की विस्तृत विवेचना की है । साधारणतः 'रति' प्रवृत्ति को कहते हैं । निरति, बाहरी प्रवृत्ति की निवृत्ति को और सुरति अन्तर्मुखी वृत्ति को कहते हैं । निरति वस्तुतः अभावात्मक वस्तु है और सुरति भावात्मक । आचार्य क्षितिमोहन शंन ने सुरति का अर्थ प्रेम और निरति का वैराग्य किया है । जब बाह्यमुखी वृत्ति अन्तर्मुखी वृत्ति में लीन होती है तो जीव को जीव और ब्रह्म के अभेद की प्रतीति होती है । कबीरपन्थी लोग इसको अन्तिम अवस्था नहीं मानते, क्योंकि यह भी भ्रम है । जब निरति अभेद प्रतीति-रूपी अहंभाव से मुक्त होकर शब्द में लीन होती है तभी जीव अपने सच्चे रूप में स्थित होता है । इस जगत को अन्तःकरण और बाह्यकरणों के द्वारा ही अनुभव किया जाता है । इसीलिए यह सुरति और निरति के ताने-बाने से बना है । निरति निवृत्तिरूपा होने के कारण स्थूल है और सुरति अन्तर्मुखी होने के कारण सूक्ष्म । इसीलिए इस पद के आरम्भ में ही सुरति को राग और निरति को वीणा का तार कहा गया है ।

I. तपन = सूर्य । धरत है = जलते है । नीवतिया... = सून्य में नीवत बजती रहती है । पिड... = प्रिय ऐसे सून्य में विराजमान है । छपी पोथियों के पाठ से इन पदों में बड़ा अन्तर है (देखिए शब्दा. 96 और आगे), जहाँ आवश्यक है वही पाठान्तरी की चर्चा इस टिप्पणी में कर दी गयी है, सर्वत्र नहीं ।

II. क्षण...गावै = क्षणभर या पलभर की आरती वहाँ नहीं होती, सारा सारा दिन-रात आरती उतारता रहता है । धुरत... = निशान बजता है । गैव = विचित्र, अद्भुत । झालरा = झालर, झिलमिल ज्योति ।

III. पीव की परस = प्रिय की पहचान; प्रिय से सर्वत्र भगवान् का तात्पर्य है ।

IV. देख बोजूद मे अजब विसराम है
 होय मौजूद तो सही पावै ।
 सुरत की डोर सुख-सिध का झूलना
 घोर की सोर तहँ नाद गावै ।
 नीर-विन कँवल तहँ देख अति फूलिया
 कहै कबीर मन भँवर छावै ॥

सुरत...आनै = अन्तर्मुखी बहिर्मुखी प्रवृत्तियों को मन में लीन करके इड़ा और पिगला नाड़ियों के भाग में उन्हें ले आवे अर्थात् समाधि के लिए उद्बुद्ध करे । गंगा = इड़ा । यमुना = पिगला । वहाँ निर्मल नीर झरता है । अर्थात् विशुद्ध ज्ञानधारा बह रही है । छपी पोथियों के पाठ से यह भाव अधिक स्पष्ट होता है और पद में तुक भी मिलती है :

कर्म और भर्म संसार सब करतु है पीव की परख कोई सन्त जानै ।
 सुरत और निरत मन पवन को पकरि करि गग और जमुन के घाट आनै ॥
 पाँच को नाथ करि साथ सोहँ लिया अधर दरियाव का सुख मानै ।
 कहै कबीर सोई संत निर्भय धरा जन्म औ मर्न का भर्म भानै ॥

इसमें पाँच को नाथने से ज्ञानेन्द्रियों को बश में करने का भाव है । उन्हें भी साथ ले लेने का निर्देश है । अधर दरियाव = शून्य में स्थित समुद्र (आनन्द का सागर) । भानै = बता सकता है या तोड़ (भग कर) सकता है ।

IV. बोजूद (अरबी बूजूद) = सत्ता, अस्तित्व । देख... = उस परम सत्ता (परमात्मा) में अद्भुत विश्राम मिलता है । मौजूद = परमात्मा की निकटता की अनुभूति । इस पंक्ति के बाद छपी पोथियों में यह पंक्ति है जो अर्थ को स्पष्ट करती है :

फेर मन पवन को घेर उलटा चढ़े

पाँच पच्चीस को उलटि लावै

भाव ऊपर के पद के समान ही है अर्थात् मन और पवन को जगत् की ओर जाने से रोककर उलटा चलावे—समाधि की ओर ले जावे और पाँच (ज्ञानेन्द्रिय) पच्चीस (तत्त्वों) को अन्तर्मुख करे । सुरति अर्थात् अन्तर्मुखी वृत्ति (भगवत्प्रवृत्ति) की डोरी पर सुख-समुद्र (परम आनन्द) का भूला लगावे । नाद (शब्द) वहाँ मेघ की भाँति गरजता रहता है और बिना पानी के ही उस समाधि में कमल खिला दिखता है, मग-रूपी भँवर उस पर छा जाता है ।

विशेष—'वज्र', 'बुजूद' और 'मौजूद' सूफी साधकों के पारमार्थिक शब्द हैं । 'वज्र' उल्लासमयी मत्तावस्था की कहते हैं । सूफी साधना में यह साधक के आरक्ष्यभाव की पाँचवीं अवस्था का नाम है । इस अवस्था में साधक के चित्त में उल्लासजन्य मत्तता का भाव आता है । इसके बाद जो अवस्था

- V. चक्र के बीज में कौवल अति फूलिया तामु का सुख कोइ सन्त जान ।
 शब्द की घोर चहुँ ओर तहँ होत है असीम समुंदर की सुख माने ।
 कहै कबीर यों डूब सुख-सिध में जन्म और मरन का भर्म नाने ।
- VI. पाँच की प्यास तहँ देख पूरी भई तीन की ताप तहँ लगै नाही ।
 कहै कबीर यह अगम का खेल है गैब का चाँदना देख माही ।
 जनम-मरन जहाँ तारी परत है होत आनन्द तहँ गगन गाजै ।
 उठत जनकार तहँ नाद अनहद पुरै तिरलोक-महल के प्रेम बाजै ।
- VII. चन्द्र-तपन कोटि दीप बरत है तूर बाजै तहाँ सन्त झूलै ।
 प्यार जनकार तहँ नूर बरसत रहै रस पीवै तहँ भवत झूलै ।
- VIII. जनम-मरन बीच देख अन्तर नही
 दच्छ और वाम यूँ एक आही ।
 कहै कबीर या सैन गूंगा तई
 वेद कत्तेव की गम नाही ॥
- IX. अघर आसन किया सगम प्याला पिया
 जोग की मूल जग जुगुति पाई ।
 पंथ बिन जाय चल सहर बेगमपुरे
 दया जगदेव की सहज आई ।

धुरू होती है उसे 'बुजूद' या स्थितिरूपा सत्ता कहते हैं। इसमें साधक का चित्त निर्द्वन्द्व होकर अपने में आप ही स्थिति पा जाता है। इसके बादवाली अवस्था का नाम 'मौजूद' है, जिसमें साधक परमात्मा का साम्निध्य अनुभव करता है और अपने को परमसत्ता में स्थित पाता है।

- V. भाव ऊपर के समान ही है।
- VI. पाँच की प्यास = विषयो का सुख (ज्ञानेन्द्रियों के पाँच विषय हैं—शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध)। तीन की ताप = आधिभौतिक, आधिदैविक और आध्यात्मिक दुःख, दुःखत्रय। जनम...परत है = जन्म और मरण की...ताली बजती रहती है। उठत...बाजै = अन...ध्वनि की जन...होती रहती है। तिरलोक... = त्रिलोक...वहाँ बज...से.)। छपी पोथियों में 'त्रिकुटी-

ध्यान धर देखिया नैन-विन पेलिया
 अगम अगाध सब कहत गाई ।
 सहर वेगमपुरा गम्म को ना लहै
 होय वेगम्म जो गम्म पावै ।
 गुना की गम्म का ना अजब विसराम है
 सैन जो लखै सोइ सैन गावै ।

X. मुख बानी तिको स्वाद कैसे कहै
 स्वाद पावै सोइ मुख मानै ।
 कहै कबीर या सैन गूंगा तई
 होय गूंगा जोई सैन जानै ।

XI. छक्याँ अवधूत मस्तान माता रहै
 ज्ञान-वैराग्य सुधि लिया पूरा ।
 स्वाँस-उस्वाँस का प्रेम प्याला पिया
 गगन गरजै तहाँ बजै तूरा ॥

XII. विन कर ताँतियाँ नाद गाता रहै
 जतन जरना लिया सदा खेलै ।
 कहै कबीर प्रान प्रान-सिंध में मिलावै
 परम सुखधाम तह प्रान मेलै ॥

XIII. आठहू पहर मतवाल लागी रहै
 आठहू पहर की छाक पीवै ।
 आठहू पहर मस्तान माता रहै
 ब्रह्म के देह मे भक्त जीवै ।

रहता है) बैठकर साधन के अगम (रहस्यातीत) रस का प्याला पिया और वह योग की इस मूल युक्ति को पा गया है। यह वे-गमपुर शहर अर्थात् जिस शहर में कोई गम नहीं है, केवल आनन्द ही आनन्द है, उसमें बिना किसी पन्थ (सम्प्रदाय-विहित उपासना मार्ग) के पहुँच जाता है; क्योंकि उस जगदेव जगदीश्वर की दया सहज ही मिल जाती है। यहाँ ध्यान के द्वारा वह बिना आँखों की सहायता के ही उस वस्तु को देखता है जिसे अगम और अगाध कहा गया है। इस वे-गमपुर शहर तक पहुँच पाना कठिन है। वही पहुँच पाता है जो वे-गम हो जाता है, निर्द्वन्द्व हो जाता है।

X. मुख = मूल । तिको = उसका । गूँगे का सैन के लिए देखिए ऊपर (VIII)
 XI. विन... रहै = बिना हाथ के और बिना ताँत (तन्त्री = धोखा) के ही वहाँ नाद गाया करता है (राग बजाया करता है) ।
 XIII. आठहू पहर... की व्याख्या और छपे पाठ के लिए पृ. 337-38 देखिए ।

कोटिन चन्द-सूर छिप जैहै, एक रोम उजियारा हो।
वही पार एक नगर बसुत है, बरसत अमृत-धारा हो।
कहै कबीर सुनो ध्रमदासा, लखो पुरुष दरबारा हो।—2-77

[19]

परमात्म गुरु निकट विराजें
जाग जाग मन मेरे।
धाय के पीतम चरनन लागे
साईं खड़ा सिर तेरे।
जुगन जुगन तोहि सोबत बीता
अजहु न जाग सवेरे।—2-20

[20]

मन, तू पार उत्तर कहै जैहो।
आगे पंथी पंथ न कोई, कूच-भुकाम न पैहो।
नहि तहै नीर, नाव नहि खेवट, ना गुन खंचनहारा।
धरनी-गगन-कल्प कुछ नाही, ना कछु बार न पारा।
नहि तन, नहि मन, नहीं अपनपौ मुन्न में सुद्धि न पैहो।
बलीवान होय पैठो घट मे, बाही ठौर होइहो।
बार हि बार बिचार देख मन, अंत कहूँ मत जैहो।
कहै कबीर सब छाड़ि कल्पना, ज्यों के त्यो ठहरैहो।—2-22

[21]

घर घर दीपक वरै, लखै नहि अन्ध है।
लखत लखत लखि वरै, कटै जम फन्द है॥

—अविरत चलनेवाले शब्द (संगीत, राग) का प्रकाश। सेतसरूप राग = उज्ज्वल संगीत।

19. परमात्म गुरु = परमात्मा-रूप गुरु।

20. गुन = नाव खींचने की रस्ती। मुन्न में = शून्य में मुधि या खोज। पद का भाव यह है कि जीवात्मा अपने को ही ब्रह्म मान लेता है तो वह अभेदजन्य भ्रान्ति का शिकार हो जाता है। अपनी कल्पना से ही वह अपने को शून्य-स्वरूप समझने लगता है और उसमें अपने रूप को ही नहीं रोज पाता। दे. अनुच्छेद 4)। कबीरदास कहते हैं कि सब कल्पना छोड़ो, तभी अपने वास्तविक स्वरूप में स्थिर होये।

21. घर घर दीपक... = प्रत्येक घर में दीपक जलता है, अर्थात् प्रत्येक व्यक्ति के

कहन-मुनन कछु नाहि, नही कछु करन है ।
 जीते जी मरि रहै, बहुरि नहि मरन है ॥
 जोगी पड़े बियोग, कहे घर दूर है ।
 पासहि बसत हजूर, तू चढ़त खजूर है ॥
 बाह्यन दिच्छा देता घर घर घालिहै ।
 मूर सजीवन पास, तू पाहन पातिहै ॥
 ऐसन साहब कबीर सलोना आप है ।
 नहीं जोग नहीं जाप गुन नही पाप है ॥

[22]

साधो, सो सतगुरु मोहि भावै ।
 सत प्रेम का भर भर प्याला, आप पियै मोहि प्यावै ।
 परदा दूर करै अखिन का, ब्रह्म दरस दिखलावै ।
 जिस दरसन में सब लोफ दरसै, अनहद सब मुतावै ।
 एकहि सब सुख-दुख दिखलावै, सब में मुरत समावै ।
 कहै कबीर ताको भ्रम नाही, निर्मम पद परसावै ।—2-38

[23]

तिविर साँझ का गहिरा आवै, छ.वै प्रेम मन-तन में ।
 पच्छिम दिस की खिड़की खोलो, डूबहु प्रेम-मगन में ।
 चेत-कैवल-दल रस पीयो रे, लहर लेहु या तन मे ।
 संत घंट सहनाई बाजे, शोभा-सिंघ महल में ।
 कहै कबीर मुनो भाई साधो, अमर साहब लख घट में ।—2-40

भीतर भगवान् की ज्योति है । ससत...=देखने का अभ्यास करने से वह दिखामी देता है । जीतेजी...=जो जीते जी ही मर गया—इच्छा-द्वेष से परे हो गया, वह फिर नहीं मरने का । जोगी...=योगी भगवान् को न पाकर बियोग में पड़े रहते हैं और घर को—अपने सद्य को—दूर बताने हैं । पास ही भगवान् हैं; क्योंकि वे अंग-अंग में व्याप्त हैं, तो भी गजूर पर चढ़ते हैं, अर्थात् समाधि लगाते हैं । दिच्छा=दीक्षा, शिष्य को मग्न देना । घालिहै=घोपट करेगा । मूर सजीवन=संजीवनी सूटी । . =परवर=प्रति,

[24]

जिससे रहनि अपार जगत मे, सो प्रीतम मुझे पिघारा हो ।
 जैसे पुरइनि रहि जल-भीतर, जलहि मे करत पसारा हो ।
 पाने पानी पत्र न लागै, दलकि चलै जस पारा हो ।
 जैसे सती चढ़े अग्नि पर, प्रेम-वचन ना टारा हो ।
 आप जरै औरनि को जारै, राखै प्रेम-मरजादा हो ।
 भवसागर इक नदी अगम है, अहद अगाह धारा हो ।
 कहै कबीर सुनो भाई साधो, बिरले उतरे पारा हो । —2-48

[25]

हरि ने अपना आप छिपाया ।

हरि ने नफीज कर दिखाया ॥

गहरा होता आ रहा है, पश्चिम की खिड़की खोल दो, प्रेम के आकाश में अपने को डुबा दो । सार्यकाल प्रिय-समागम की तैयारी का समय है । पिण्ड में 'पश्चिम' का अर्थ है पीठ की ओर—सुषुम्ना मार्ग । भवतहपी प्रेयसी का तन और मन रोमांच और ओत्सुक्य से भर गया है—छावै प्रेम मन तन मे । चित्त-हपी कमल दल का रस पान करो—मन ही में उस परम मुख का साक्षात्कार करो । शरीर में प्रेम की लहरें तरंगित हो । शोभा का समुद्र जो यह महल है—अन्तःकरण है—वहाँ मिलन का सूचक शल-घण्टा और सहनाई आदि बाजे बज रहे हैं । कबीरदास कहते हैं कि ऐ साधु, तू अमर साहब को—अक्षय सुहाग देनेवाले स्वामी को अपने भीतर ही देख ।

सार्यकाल का अँधेरा अनेक सन्तों के काव्य में बुढ़ापे का प्रतीक है । किन्तु इस पद में यह प्रियसमागम-काल का प्रतीक है । पिण्ड में इसका योग-परक अर्थ इस प्रकार होगा—सुषुम्ना-मार्ग खोल दो और इस प्रकार गगन (सूक्ष्म, सहस्रार) में समाधिजन्य प्रेम का अनुभव करो । इस समाधिकाल में शल, घण्टा, काहल आदि की ध्वनि पहले सुनायी देती है, फिर वह उपरत हो जाती है और साधक परम-ज्योति की अपूर्व शोभा देखता है और परमात्मा को घट में ही प्राप्त करता है ।

24. रहनि अपार = अनन्त काल के लिए रहना; शाश्वत स्थिति । पुरइनि = कमल का पत्ता, जिस पर से पानी पारे की तरह ढरक जाता है । कमलपत्र की उमर उन लोगों के लिए दी जाती है जो समार में रहकर भी संसार के मोह में नहीं फँसते ।
25. हरि ने... = भगवान् ने अपने-आपको छिपा रखा है । नफीज = नफीस, सुन्दर ।

हरि ने मुखे कठिन विच घेरी ।
 हरि ने दुविधा काटी मेरी ॥
 हरि ने सुख-दुख बतलाये ।
 हरि ने सब दुंद मिटाये ॥
 ऐसे हरि पै तन-मन बाहें ।
 प्राणहि तजूं हरि नही बिछाहें ॥—2-45

[26]

आंकार सबै कोई सिरजै, रागरूपी अंग ।
 निराकार निर्गुन अविनासी, कर बाही को संग ॥
 नाम निरजन नैनन-मढ़े, नाना रूप धरंत ।
 निरंकार निर्गुन अविनासी, अपार अयाह अंग ॥
 महामुख भगन होइ नाचै, उपजै अंग तरंग ।
 मन और तन धिर न रहतु है, महा सुख के संग ॥
 सब चेतन सब अनन्द सब है दुःख गहन्त ।
 कही आदि कह अन्त आप सुवत्स विच धरंत ॥—2-75

[27]

सतगुरु सोइ दया करि दीन्हा ।
 ताते अन-निन्दार मैं चीन्हा ॥
 बिन पग चलना बिन पर उड़ना, बिना पूर्व का चुगना ।
 बिन नैनन का देखन-येसन, बिन सरवन का सुनना ।
 चंदन सूर दिवस नाहि रजनी, तहाँ गुरत लो लाई ।
 बिना अन्न अमृत-रस-भोजन, बिन जल तूपा बुझाई ।
 जहाँ हरम तहें पूरन गुण है, यह गुण कागों कहना ।
 कहै कबीर यस बल सतगुरु की, धन्य गिप्य का सहना । —2-81

26. ओंकार जो सबकी सृष्टि करता है, भगवान् का रागरूपी—रामरूपी अंग है ।
 नाम...धरंत = यद्यपि जनका नाम निरंजन है तथापि वे नानारूप धारण
 करते रहते हैं । महामुख...संग = महा-आनन्द में मग्न नाच रहे

[28]

निरगुन आगे सरगुन नाचें,
 बाजै सोहेंग तूरा ।
 चेला के पाँव गुरुजी लागें,
 यही अवम्भा पूरा ॥ —2-85

[29]

प्रश्न

कबीर, कब से भये बैरागी ।
 तुम्हारी मुरति कहाँ की लागी ॥

उत्तर

बइचित्रा का मेला नाही, नहीं गुरु नहीं चेला ।
 सकल पसारा जिन दिन नाही, जिहि दिन पुरुष अकेला ॥
 गोरख, हम तबके अहैं बैरागी ।
 हमारी मुरति ब्रह्म सों लागी ।
 ब्रह्मा नहि जय टोपी दीन्ही, बिस्तु नहीं जब टीका ।
 सिव-सक्ती कै जनमै नाही, तबै जोग हम सीखा ॥
 कासी में हम प्रगट भये हैं, रामानंद चेताये ।
 प्यास अहद की साथ हम लाये, मिलन-करन को आये ॥
 सहजै सहजै मेला होइगा, जागी भक्ति उतंगा ।
 कहै कबीर मुनो हो गोरख, चलो गीत के संग ॥ —2-87

28. निर्गुण के आगे सगुण नाच रहे हैं और सोइहं का तूर्य बज रहा है। सोइहं = 'वह मैं ही हूँ' ऐसी अभेद की प्रतीति। यहाँ 'वह' निर्गुण ब्रह्म है और 'मैं' जीव है। जीवन का अहंकार ही उसे ब्रह्म के साथ एक अनुभव करता है, ऐसा कबीरपन्थी मत है (दे. अनु. 4)। यह ऐसा हुआ मानो गुरु (परब्रह्म) चेला (जीव) के पैरों पड़ते है। क्योंकि सोइहं मे सः (= वह = ब्रह्म) दूर का होने से अप्रधान होता है और अहं (मैं = जीव) निकट का होने से प्रधान।
29. बइचित्रा = वैचित्र्य, नानात्व, एक का अनेक होना। ब्रह्मा...टीका = प्रताप ने सब सृष्टि-रचना का अधिकार नहीं पाया था और विष्णु ने भी पासन करने का अधिकार नहीं पाया था। टोपी देना = राज्य पाना। टीका देना = सिंहासन पर अभिषिक्त होना। प्यास अहद की = अगीम को पाने की पु... उतंगा = ऊँची।

[30]

या तरिवर में एक पखेरू, भोग सरस बह डोलै रे।
 बाकी संघ लखै नहि कोई, कौन भाव सो बोलै रे।
 दुर्म-डार तहँ अति धन छाया, पंछी बसेरा लेई रे।
 आवैं साँझ उड़ि जाय सवेरा, मरम न काहू देई रे।
 सो पंछी मोहि कोई न बतावैं, जो बोलै घटमाँही रे।
 अवरन-वरन रूप नहि रेखा, बैठा प्रेम के छाँही रे।
 अगम अपार निरन्तर वासा, आवत-जात न दीसा रे।
 कहैं कबीर सुनो भाई साधो, यह कछु अगम कहानी रे।
 या पंछी के कोन ठोर है, वृक्षो पंडित जानी रे। —2-95

५८२
 10583 [31]

निस-दिन सुलै पाव, नीद आवैं नही।
 पिया-मिलन की आस, नैहर भावैं नही।
 खुल गये गगन-किवाड़, मन्दिर उजियार भयो।
 भयो है पुरुष से भेट तन-मन बार दयो ॥ —2-100

[32]

नाचु रे मेरे मन मत्त होय।
 प्रेम को राग बजाय रैन-दिन शब्द सुनै सब कोइ।
 राहु-केतु नवग्रह नाचै जन्म जन्म आनंद होइ।
 गिरी-समुन्दर धरती नाचै, लोक नाचै हँस-रोइ।
 छापा-तिलक लगाइ वाँस चढ़, हो रहा जग से न्यारा।
 सहस्र कला कर मन मेरी नाचै, रीझै सिरजनहारा ॥ —2-103

गीत = शब्द — राग। यह पद गोरखनाथ और कबीर के संवाद के रूप में लिखा गया है और परवर्ती जान पड़ता है। इसका भाव है कि आत्मा ब्रह्मा, विष्णु और शिव के सृष्ट होने के पूर्व भी विद्यमान था। इस भाव के दोहे क. ग्रं. में भी मिलते हैं (दे. पद. 117)।

30. इस पद के पखेरू और पंछी (पक्षी) शब्द जीवात्मा (हंस) के वाचक हैं। भोग रे = सरस संभोग के रस से मस्त होकर वह भूय रहा है। सघ = सन्धान, खोज, परिचय। दुर्म = द्रुम, पेड़, यहाँ मनुष्य के शरीर से मतलब है। मरम = किसी को अपना मर्म (रहस्य) नहीं जानने देता।
 31. गगन किवाड़ = द्रव्य का दरवाजा, यानी साधना के पक्ष में समाधि।
 32. भाव यह है कि सृष्टि के आनन्द से समस्त चराचर ब्रह्माण्ड नाच रहा है, ग्रहः

[33]

मन मस्त हुआ तब क्यों बोले ।

हीरा पायो गाँठ गठियायो, बार बार बाको क्यों खोले ।

हलकी थी तब चढ़ी तराजू, पूरी भई तब क्यों तोले ।

सुरत-कलारी भई मतवारी मदवा पी गई बिन तोले ॥

हंसा पाये मानसरोवर, ताल तलैया क्यों डोले ।

तेरा साहब है घर माही, बाहर नैना क्यों खोले ।

कहँ कबीर सुनो भाई साधो, साहब मिल गये तिल ओले ॥—2-105

[34]

मोहि-तोहि लागी कैसे छूटे ।

जैसे कमलपत्र जल बासा,

ऐसे तुम साहिब हम दासा ॥

जैसे चकोर तकत निस चंदा,

ऐसे तुम साहिब हम बंदा ॥

मोहि-तोहि आदि-अन्त बन आई,

अब कैसे लगन दुराई ॥

कहँ कबीर हमरा मन लागा,

जैसे सरिता सिध समाई ॥—2-110

[35]

बालम आवो हमारे गेह रे ।

तुम बिन दुखिया देह रे ।

तारिकाएँ, पहाड़-समुद्र सब उल्लास के साथ नाच रहे हैं । हँसकर या रोकर सारा लोक ही नाच रहा है । फिर, ऐ मेरे मन, क्यों न मेरे साथ तू भी मत्त होकर नाचे ? नाचना तो पड़ेगा ही, फिर प्रसन्न होकर आनन्द का नृत्य कर । छापा-तिलक लगानेवाले अपने को दुनिया से विशेष समझते हैं । उनका अपने को अलग समझना वैसा ही उपहासारपद है जैसा धरती-पहाड़ को नाचते देख कोई आदमी धरती में बाँस गाड़कर ऊपर जा बैठे और समझ ले कि वह इस विकट नृत्य से छुटकारा पा गया । मेरा मन सहस्र कला पर नाच रहा है और इस नाच से सिरजनहार रीझ रहा है, क्योंकि उसने लीला ही के लिए तो सब-कुछ सिरजा है ।

33. इस पद के भीतरी अर्थ के लिए पृ. 364-65 देखिए । सुरतकलारी...तोले

= सुरतिरूपी कलारी (मद्य वेचनेवाली) ने मत्त होकर बिना तौले ही बहुत पी लिया । तिल ओले = तिल की ओट में ।

सब कोई कहै तुम्हारी नारी, मोनों लागत लाज रे।
 दिल से नहीं दिल लगायो, तब लग कैसा सनेह रे।
 अन्न न भावै नोद न आवै, गृह-घर घर न धीर रे।
 यामिन को है बालम प्यारा, ज्यों प्यासे को नीर रे।
 है कोई ऐसा पर-उपकारी, पियसों कहै गुनाय रे।
 अब तो येहान कबीर भयो है, बिन देने जिय जाय रे ॥—2-113

[36]

जाग पियारी अब का सोवै।
 रैन गई दिन काहे को सोवै ॥
 जिन जागा तिन मानिक पाया।
 तं बीरी सब सोम गँवाया ॥
 पिये तेरे चतुर तू मूरख नारी।
 कबहुँ न पिय की सेज सँवारी ॥
 तं बीरी बीरापन कीन्ही।
 भर-जोवन पिय अपन न चीन्ही ॥
 जाग देख पिय सेज न तेरे।
 ताहि छाड़ि उठि गये सचेरे ॥
 कहै कबीर सोई धुन जागै।
 शब्द-बान उर-अन्तर लागै ॥—2-126

[37]

I. सूर-परकाश, तहँ रैन कहँ पाइये
 रैन-परकाश नहिँ सूर भासै,
 ज्ञान-परकाश अज्ञान बहँ पाइये
 होय अज्ञान तहँ ज्ञान नासै।
 काम बलवान तहँ प्रेम कहँ पाइये
 प्रेम जहाँ होय तहँ काम नाही।
 कहँ कबीर यह सत विचार है
 समझ विचार कर देख माँही।

37. I. जिस प्रकार सूर्य का प्रकाश होने से रात नहीं रहती और रात जहाँ होती है वहाँ सूर्य का प्रकाश नहीं रहता, उसी प्रकार जहाँ ज्ञान का प्रकाश होता है वहाँ अज्ञान नहीं रहता और अज्ञान जहाँ रहता है वहाँ ज्ञान नहीं होता। इसी प्रकार जहाँ काम बलवान है वहाँ प्रेम नहीं और जहाँ प्रेम बलवान होता है वहाँ काम नहीं रहता। ज्ञान और अज्ञान का तथा प्रेम और काम का सम्बन्ध प्रकाश और अन्धकार के सम्बन्ध के समान है।

- II. पकड़ समसेर संग्राम में पैसिये
 देह-परजन्त कर जुद्ध भाई ।
 फाट सिर बैरियां दाव जहै का तहाँ
 आय दरबार में सीस नवाई ॥
- III. सूर संग्राम को देख भागै नहीं,
 देख भागै सोई सूर नाही ।
 काम और शोध मद लोभ से जूझना,
 मचा घमसान तन-सेत माँही ।
 सील और साँच मन्तोष साही भये,
 नाम समसेर तहाँ खूब बाजे ।
 कहै कबीर कोइ जूझिहै सूरमा
 कायरों भीड़ तहै तुतै भाजे ॥
- IV. साधको खेल तो बिकट बँड़ा मती
 सती और सूर की चाल आगे ।
 सूर घमसान है पलक दो चार का
 सती घमसान पल एक लागै ।
 साध संग्राम है रैन-दिन जूझना
 देह परजन्त का काम भाई ॥—1-34

[38]

भ्रम का ताला लगा महल रे, प्रेम की कुजी लगाव ।
 कपट-किबड़िया खोल के रे, यहि बिधि पिय को जगाव ॥
 कहै कबीर सुनो भाई साधो, फिर न लगै अस दाव ॥—1-50

[39]

साधो, यह तन ठाठ तँबूरे का ।
 ऐँचत तार मरोरत खूँटी, निकसत राग हजूरे का ॥
 टूटे तार बिखरगै खूँटी, हो गया धूरम-धूरे का ।
 कहै कबीर सुनो भाई साधो, अगम पंथ काई सूरै का ॥ —1-59

- II. समसेर = तलवार । (दे. पृ. 341-42)
- III. सूर युद्ध से भागता नहीं और जो भागता है वह सूर नहीं । तनरूपी सेत (मैदान) में काम-शोध आदि शत्रुओं से घमसान मची हुई है । साही = साधो ।
- IV. दे. पृ. 345-46 । बिकट बँड़ा = अत्यन्त कठिन ।
39. यह शरीर तम्बूरे का तार है । ऐँचत...का = जिस प्रकार तम्बूरे की खूंटियाँ

[40]

अवधू, भूले को घर लावै ।

सो जन हमको भावै ॥

घर मे जोग भोग घर ही में, घर तज वन नहि जावै ।
घर मे जुगत मुक्त घर ही में, जो गुरु अलख लगावै ।
सहज सुन्न मे रहै समाना, सहज समाधि लगावै ।
उन्मुनि रहै ब्रह्म को चीन्है, परम तत्त्व को ध्यावै ।
सुरत-निरत सों मेला करके, अनहद नाद बजावै ।
घर में बसत बस्तु भी घर है, घर ही बस्तु मिलावै ॥
कहै कबीरा सुनो हो साधू, ज्यों का त्यों ठहरावै ॥ —1-6

[41]

सन्तो, सहज समाधि भली ।

साँझि मिलन भयो जा दिनतें सुरत न अन्त चली ॥
आँख न मूँड़ै कान न रूँधै, काया कष्ट न धारै ।
खुले नैन में हँस हँस देखूँ, सुन्दर रूप निहारै ॥
कहूँ सो नाम सुनूँ सो सुमिरन, जो कुछ कहूँ सो पूजा ।
गिरह-उद्यान एकसम देखूँ, भाव मिटाऊँ दूजा ॥
जहँ जहँ जाऊँ सोई परिकरमा, जो कुछ कहूँ सो सेवा ।
जब सोऊँ तब कहूँ दण्डवत, पूजूँ और न देवा ॥
शब्द निरन्तर अनुआ राता, मलिन वचन का त्यागी ।
ऊठत-बैठत कबहुँ न विसरै, ऐसी तारी लागी ॥
कहै कबीर यह उनमुनि रहनी, सो परगट कर गाई ।
सुख-दुख के इक परे परम सुख, तेहि में रहा समाई ॥ —1-76

मरोड़ने से और तार खींचने से सुन्दर ध्वनि निकलती है, उसी प्रकार इन्द्रिय-
दमन और मन के संयम से भगवान् का राग इसमें से प्रकट होता है। राग
में श्लेष है (1) संगीत (2) प्रेम। टूटे... = जब इन्द्रिय और मन-बुद्धि
आदि का समवाय नष्ट हो जाता है, यह स्थूल और सूक्ष्म शरीर पूर्ण-विवर्ण
हो जाता है, तब जीव निज स्वरूप में स्थिर होता है। यह अगम पन्थ किसी
धूर का ही हो सकता है।

40. मरचा योग गृहस्थाश्रम में ही सम्भव है। सहज सुन्न... = सादृज ही धून्य में
समा जाय (हृत्पीठ आदि की क्रिया से नहीं), सहज समाधि लगावे (दे. पृ.
250-51)। उनमुनि = उन्मनी (दे. पृ. 237)। सुरत-निरत (देखिए ऊपर
पद 17 की व्याख्या)। ज्यों का त्यों = निजस्वरूप, हंग देह (दे. अनु. 4)।
41. (देखिए पृ. 315)

[42]

तीरथ में तो सब पानी है होवे नहीं कछु अन्हाय देखा ।
प्रतिमा सकल तो जड़ हैं भाई, बोलें नहीं बोलाय देखा ।
पुरान कोरान सबै बात है, या घट का परदा खोल देखा ।
अनुभव की बात कबीर कहै यह, सब है झूठी पोल देखा ॥ —1-79

[43]

पानी बिच भीन पियासी ।
मोहि सुन सुन आवै हाँसी ॥
घर में वस्तु नजर नहि आवत ।
बन बन फिरत उदासी ॥
आत्मज्ञान बिना जग झूठा ।
क्या मथुरा क्या कासी । —1-82

[44]

गगन मठ गैब निसान उड़े ।
घन्द्रहार चँदवा जेह टांगे, मुक्ता-मानिक मढे ।
महिमा तासु देख मन थिरकर, रवि-ससि जोत जरे ।
कहै कबीर पियै जोई जन, माना फिरत मरे । —1-97

[45]

साधो, को है कहँसैं आयो ।
तेहि के मन धौ कहाँ बसत है, को धो नाच नचायो ॥
पावक सर्व अंग काठहिमे, को धौ डहक जगायो ।
हो गया खाक तेज पुनि दाको, कहँ धौ कहाँ समायो ॥
अहै अपार पार कछु नाही, सतगुरु जिन्है सखायो ।
कहँ कबीर जेहि सूझ-बूझ जस, तेई तस आज सुनायो ॥ —1-94

43. भाव यह है कि भगवान् तो घट-घटवासी है, फिर भी मूर्ख लोग उन्हें बाहर खोजते फिरते हैं । आत्मज्ञान से ही यह मिलते हैं, तीर्थव्रत से नहीं ।

44. गैब = अद्भुत ।

45. पावक... = काठ में सर्वत्र अग्नि है, फिर यह प्रकट कैसे होती है और प्रकट होने के बाद काठ को भस्म करके कहाँ लीन हो जाती है ? भाव यह है कि भगवान् भी सर्वव्यापक हैं; साधना से मिलते हैं और साधक के स्थूल शरीर को समाप्त करके फिर भी सर्वव्यापक बने रहते हैं । साधक के भीतर भगवान् की ही ज्योति जलती है ।

[46]

साधो, महज काया सोधो ।

जैसे बट का बीज ताहि मे पत्र-फूल-फल-छाया ।

काया मढ़े बीज बिराजे, बीजा मढ़े काया ।

अग्नि-पवन-पानी-पिरथी-नभ, ता-बिन मिलै नाही ।

काजी पंडित करो निरनम को न आपा माही ।

जल-भर फुंभ जलै बिन धरिया, बाहर-भीतर सोई ।

उनको नाम कहन को नाही, दूजा घोसा होई ।

कहै कबीर सुनो भाई साधो, सत्य-शब्द निज सारा ।

आपा-मढ़े आपै योलै, आपै सिरजनहारा । —1-98

[47]

तरवर एक मूल बिन ठाढ़ा, बिन फूले फल लागे ।

साखा-पत्र बछू नहि ताके, सकल कमल-दल गाजे ।

चढ़ तरवर दो पंछी बोले, एक गुरु एक चेला ।

चेला रहा सो रस चुन खाया, गुरु निरन्तर खेला ।

पंछी के खोज अगम परगट, कहै कबीर बड़ी भारी ।

सय ही मूरत बीज अमूरत, मूरत की बलिहारी ॥ —1-102

[48]

चलत मनसा अचल बान्ही, मन हुआ रंगी ।

तत्त्व में निहतत्व दरसा, संग मे संगी ॥

46. काया (शरीर) की शुद्धि सहज ही होती है, कृच्छ्राचार से नहीं। जिस प्रकार बट के बीज में ही उसके वृक्ष की सत्ता रहती है और उस सत्ता के अभाव में वृक्ष भी नहीं होता और पवन-पानी आदि भी नहीं पा सकता, उसी प्रकार आपा (= आत्मा) में ही सब-कुछ है। जीवात्मा वस्तुतः परमात्मा से भिन्न नहीं है। जल से भरा हुआ घड़ा जैसे समुद्र में डुबाया जाए वैसे भगवान् की असीम सत्ता के भीतर ही इस शरीर से आच्छन्न भगवदंश जीव है। उनको... = उनका नाम लेना उचित नहीं; क्योंकि नाम लेने से भ्रम हो सकता है कि वे मुझसे भिन्न है।

47. तरवर = संसार; मूल बिना खड़ा है अर्थात् मायाजन्य है। गुरु = भगवान्। चेला = जीव। रस चुन खाया = भोग भोगता रहा। गुरु...खेला = भगवान् लीला करते रहे। मूरत...बलिहारी = समस्त मूर्तियों यानी रूपों में वह अमूरत (अमूर्त, रूपहीन) होकर वर्तमान है, बलिहारी है उसकी इस मूर्ति (स्वरूप) की।

बंधते निबन्ध कीन्हा, तोड़ सब तंगी ।
कहै कबीर अगम गम कीया, प्रेम रंग रगी ॥

—1-107

[49]

जो दीसै सो तो है नाही, है सो कहा न जाई ।
बिन देखै परतीत न आवै, कहै न को पतियाना ।
समझ होय तो शब्दै चीन्है, अचरज होय अयाना ।
कोई ध्यावै निराकार को, कोई ध्यावै आकारा ।
या विधि इस दोनो तैं न्यारा, जानै जाननहारा ।
वह राग तो लखा न जाई, मात्रा लगै न काना ।
कहै कबीर सो पढ़ै न परलय, सुरत-निरत जिन जाना ॥ —1-105

[50]

मुरली बजत अखड सदा से, तहाँ प्रेम शनकारा है ।
प्रेम-हृद् तजी जब भाई, सत्त लोक की हृद् पुनि आई ॥
उठत सुगंध महा अधिकाई, जाको वार न पारा है ।
कोटि भान राग को रूपा, बीन सत-धुन बजै अनूपा ॥ —1-126

[51]

सखियो, हमहुँ भई बलमासी ।
आयो जीवन-विरह सत्तायो, अब मैं ज्ञान-गली अठिलाती ।
ज्ञान-गली में खबर मिल गये, हमें मिली पिया की पाती ।
बा पाती में अगम सँदेसा, अब हम मरने को न डराती ।
कहत कबीर सुनो भाई प्यारे, वर पाये अविनासी ॥ —1-129

[52]

साईं बिन दरद करेजे होय ।
दिन नहि चैन रात नहि निदिया, कासे कहुँ दुख होय ।
आधी रतिपाँ पिछले पहरवा, साईं बिना तरस रही सोय ।
कहत कबीर सुनो भाई प्यारे, साईं मिले सुख होय ॥ —1-130 .

[53]

कौन मुरली-शब्द सुन आनन्द भयो
जोत बरे बिन वाती ।

51. भई बलमासी = बालम को पाने की उत्कण्ठ अभिलाषावाली हो गयी ।

विना मूल के कमल प्रगट भयी
 फुलवा फुलत भाँति भाँती ।
 जैसे चकोर चन्द्रमा चितवै
 जैसे चातुक स्वाँती ।
 तैसे सन्त मुरत के होके
 हो मये जनम सँघाती ॥

—1-122

[54]

सुनता नहीं धुन की खबर, अनहद का बाजा बाजता ।
 रस मंद मंदिर बाजता, बाहर सुने तो क्या हुआ ।
 एक प्रेम-रस छाखा नहीं, अमली हुआ तो बया हुआ ॥
 काजी कितावें खोजता, करता नसीहत और को ।
 महरम नहीं उस हाल से, काजी हुआ तो बया हुआ ।
 जोगी दिगंबर सेवड़ा, कपड़ा रंगे रंग लाल से ।
 बाकिफ नहीं उस रंग से, कपड़ा रंगे से बया हुआ ॥
 मन्दिर-झरोखा-रावटी, गुल चमन में रहते सदा ।
 कहते कबीरा हैं सही हर-दम में साहिब रम रहा ॥—1-112

[55]

भक्ति का मारग क्षीना रे ।
 नहिँ अचाह नहिँ चाहना, चरनन लौ लीना रे ।
 साधन के रस-धार मे, रहे नित-दिन भीना रे ।
 राग मे झुत ऐसे बसे, जैसे जल मीना रे ।
 साईं सेवन मे देत सिर, कुछ बिलम न कोना रे ।
 कहै कबीर मत भक्ति का, परगट कर दीना रे । —(1-73)

[56]

भाई, कोई सतगुरु सन्त कहावै ।
 नैनन अलख लखावै ॥
 प्राण पूज्य किरियाते न्यारा, सहज समाधि सिखावै ।
 द्वार न रुँधे पवन न रोके, नहिँ भवखण्ड तजावै ।
 यह मन जाय यहाँ लग जब ही परमात्म दरसावै ।
 करम करै नि.करम रहै जो, ऐसी जुगत लखावै ।

54. अमली = नशा सेवन करने का अभ्यस्त । महरम = परिचित । सेवड़ा =
 श्वेतपट, श्वेताम्बर जैन साधु ।

सदा विलास त्रास नहिं तन मे, भोग में जोग जगावै ।
 धरती-पानी आकाश-मवन में अधर मँडैया छावै ।
 मुन्न सिखर के सार सिला पर, आसन अचल जमावै ।
 भीतर रहा सो बाहर देखै, दूजा दृष्टि न आवै । —1-68

[57]

साधो, शब्द-साधना कीजै ।
 जे ही शब्द ते प्रगट भये सब, सोई शब्द गहि लीजै ॥
 शब्द गुरु शब्द सुन सिल भये, शब्द सो बिरला बूझै ।
 सोई शिष्य सोई गुरु महातम, जेहि अन्तर-गति सूझै ॥
 शब्दै वेद-पुरान कहत है, शब्दै सठ ठहरावै ।
 शब्दै सुर-मुनि-सन्त कहत हैं, शब्द-भेद नहिं पावै ॥
 शब्दै सुन सुन भेष धरत है, शब्दै कहै अनुरागी ।
 पट-दर्शन सब शब्द कहत है, शब्द कहै वैयागी ॥
 शब्दै काया जग उतपानी, शब्दै केरि पसारा ।
 कहै कबीर जहँ शब्द होत है, भवन भेद है न्यारा ॥ —1-66

[58]

पीले प्याला हो मतवाला
 प्याला नाम अमीरस का रे ।
 कहँ कबीर सुनो साधो
 नख सिल पूर रहा विष का रे । —1-63

[59]

खसम न चीन्है बावरी, का करत बढ़ाई ।
 वातन लगन न होयेंगे, छोड़ी चतुराई ।
 साखी शब्द सदेश पडि, मत भूलो भाई ।
 सार-प्रेम कछु और है, खोजा सो पाई ॥ —1-52

[60]

सुखसिध की सैर का स्वाद तब पाइ है,
 चाह का चोतरा भूल जावै ।

58. मनुष्य का शरीर नख से शिखा तक विषयरूपी विष से भरा है । उसमें रक्षा पाने का साधन नामरूपी अमृत-रस का पान करना ही है ।

59. खसम = पति, परमात्मा ।

60. चाह के मोहि = इच्छा के भीतर ।

बीज के माँहि ज्यो बीज बिस्तार यों
चाह के माँहि सब रोग आवै ॥

—1-56

[61]

मुख सागर मे आय के मत जा रे प्यासा ।
अजहुँ समझ नर बावरे, जम करत निरासा ॥
निर्मल नीर भरे तेरे आगे, पी ले स्वाँसो स्वाँसा ।
मृगतृस्ना-जल छाँड़ बावरे, करो सुधारस आसा ॥
ध्रुव-प्रह्लाद-शुकदेव पिया, और पिया रैदासा ।
प्रेमहि संत सदा मतवाला, एक प्रेम की आसा ।
फहै कबीर सुनो भाई साधो, मिट गई भय की बासा ॥

—1-48

[62]

सती को कौन सिखावता है,
सँग स्वामी के तन जारना जी ।
प्रेम को कौन सिखावता है,
त्याग माँहि भोग का पावना जी ।

—1-35

[63]

अरे मन धीरज काहे न धरै ।
पमु-पंछी जीव कीट-पतंग सबकी सुद्ध करै ।
गम-वास मे खबर लेतु है बाहर क्यों बिसरै ।
मन तू हसन से साहेब के भटवन्त काहे फिरै ।
प्रीतम छाँड़ और को धारै, कारज इक न सरै ॥

—1-39

[64]

साई से लगन कठिन है भाई ।
जैसे पपीहा प्यासा बूँद का, पिया पिया रट लाई ।

61. सुधारस = भगवान् से प्रेम । मृगतृष्णा = विषय-सुख ।

63. हसन से साहेब के = सुन्दर प्रभु के रहते हुए ।

64. साई, प्रिय, बालम आदि शब्दों से कबीरदास का मतलब परमात्मा से है । ये पद समासोक्ति पद्धति पर लिखे गये हैं । एक-दो विशेषणों से ही इन पदों के वाच्यार्थ के साथ-ही-साथ अप्रस्तुत अर्थ उपस्थित हो जाता है । श्लेष इनमें नहीं है । इसीलिए प्रत्येक पद के दो-दो अर्थ खोजना ठीक नहीं होता । ये रूपक भी नहीं हैं; इसलिए प्रत्येक पद में किसका आरोप किया है, यह प्रश्न भी

प्यासे प्राण तड़फै दिन-राती, और नीर ना भाई ।
 जैसे मिरगा शब्द-सनेही, शब्द सुनन को जाई ।
 शब्द सुनै और प्रानदान दे, तनिको नाहि डराई ।
 जैसे सती चढ़ी सत-ऊपर, पिया की राह मन भाई ।
 पावक देख डरे वह नाहीं, हँसत बैठे सदा माई ।
 छोड़ो तन अपने की आसा, निर्भय ह्वै गुन गाई ।
 कहत कबीर सुनो भाई साधो, नाहि तो जनम नसाई । —1-117

[65]

जब मैं भूला रे भाई,
 मेरे सतगुरु जुगत लखाई ।
 किरिया-करम-अचार छाँड़ा, छाँड़ा तीरथ का न्हाना ।
 सगरी दुनिया भई सयानी, मै ही इक बौराना ।
 ना मैं जानूँ सेवा-बेदनी, ना मैं घटा बजाई ।
 ना मैं मूरत धरी सिंहासन, ना मैं पुटुप चढाई ।
 ना हरि रीझै जप तप कीन्हे, ना काया के जारे ।
 ना हरि रीझै धोती छाँडे, ना पाँचों के मारे ।
 दया राखि धरम को पालै, जग सो रहे उदासी ।
 अपना-सा जिझ सबको जानै, ताहि मिलै अघिनासी ।
 सहै कुशब्द वाद को त्यागै, छाँड़ै गर्ब-गुमाना ।
 सत्त नाम ताही को मिलिहै कहै कबीर सुजाना ॥—1-22

[66]

मन ना रँगाये रँगाये जोगी कपड़ा ।
 आसन मारि मंदिर भे बैठे
 ब्रह्म-छाँड़ि पूजन लागे पथरा ॥
 कनवा फड़ाय जटवा बढौले
 दाढ़ी बड़ाय जोगी होई गैले बकरा ।
 जंगल जाय जोगी घुनिया रमौले
 काम जराय जोगी होय गैले हिजरा ॥

ठीक नहीं है । ये सीधे प्रेम-स्थापक पद है जिनमें कुछ विशेषणों का प्रयोग इस प्रकार किया गया है जिससे अप्रस्तुत भगवत्प्रेम प्रधान होकर स्वयं उपस्थित हो जाता है । 73, 85, 88, 95, 98 आदि पद ऐसे ही हैं ।

66. कनवा फड़ाय = कनफटे योगी कान चीरकर कुण्डल धारण करते हैं । घुनिया रमौले = घूनी रमाई । लबरा = झूठा । बढौले = बढ़ाया । गैले = गया ।

मथवा मुँड़ाय जोगी कपड़ा रंगीले,
गीता बाँच के होय गैले लबरा ।
कहहि कबीर सुनो भाई साधो,
जम दरबजवा बाँधल जैबे पकड़ा ॥—1-20

[67]

ना जानै तेरा साहब कैसा है ।
मुल्ला होकर बाँग जो दैवें,
क्या तेरा साहब बहरा है ।
कीड़ी के पग नेवर बाजे
सो भी साहब सुनता है ।
माला फेरी तिलक लगाया,
लंबी जटा बढ़ाता है ।
अन्तर तेरे कुफर-कटारी,
यों नहि साहब मिलता है ॥—1-9

[68]

हमसों रहा न जाय मुरलिया कँ धुनि सुनि के ।
बिना बसन्त फूल इक फूल भँवर सदा बोलाय ।
गगन गरजै बिजुली चमकै, उठती हिये हिलोर ।
ब्रिगसत कँवल मेघ बरसाने चितवत प्रभु की ओर ।
तारी लागी तहाँ मन पहुँचा, गैव धुजा फहराय ।
कहै कबीर आज प्राण हमारा, जीवत ही मर जाय ॥—3-102

[69]

जो खोदाय मसजिद बसतु है और मुसुक केहि केरा ।
तीरथ-मूरत राम-निवासी बाहर करे को हेरा ।

68. मुरलियाकँ धुन = ब्रह्माण्ड में व्याप्त अनाहत नाद, जिसे साधक लोग भगवान् की पुकार कहा करते हैं । इस पद की व्याख्या समाधि के पक्ष में हो सकती है । बिना बसन्त का फूलनेवाला फूल द्रव्य का सहस्रारचक्र है । भँवर का सदयार्थ मन है । मेघ बरसाने = समाधि की पूर्णता की हालत में 'धर्म मेघ' की धारासार वृष्टि होती है । उस समय योगी समस्त क्लेशों और कर्मों से निवृत्त हो जाता है (पातंजल सूत्र 4.29) । यहाँ उसी से मतलब है । तारी सगना = समाधि लगाना ।

69. पौगड़ा (पौगण्ड) = बालक ।

पूरव दिसा हरी की वासा पच्छिम अलह मुकामा ।
दिल में खोज दिलहि मे खोजौ इहै करीमा-रामा ।
जेते औरत-मरद उपानी सो सब रूप तुम्हारा ।
कबीर पोंगड़ा अलह-राम का सो गुरु पीर हमारा ॥—3-2

[70]

सील-सन्तोष सदा समदृष्टि, रहनि गहनि मे पूरा ।
ताके दरस-परम भय भाजै, होइ कलेस सब दूरा ॥
निसि-वासर चरचा चित-चंदन, आन कथा न सोहावै ।
करनी-धरनी संगीत गावै, प्रेम रग उड़ावै ॥
राग-सरूप अखंडित अविचल, निर्भय वैपरवाई ।
कहै कबीर ताहि पग परसो, घट घट सब सुखदाई ॥—3-9

[71]

साध-संगत पीतम उहाँ चल जाइये ।
भाव-भक्ति-उपदेस तहाँ ते पाइये ॥
संगत ही जरि जाव न चरचा नाम की ।
दूलह बिना बरात कहो किस काम की ॥
दुविधा को कर दूर पीतम को ध्याइये ।
आन देव की सेव न चित लगाइये ॥
आन देव की सेव भली नाहि जीव को ।
कहै कबीर विचार न पावै पीव को ॥—3-13

[72]

तोर हीरा हिराइल वा किचड़े मे ।
कोई दूँडै पूरव कोई दूँडै पच्छिम
कोई दूँडै पानी-पयरे में ।
दास कबीर मे हीरा को परखे
बाँध लिहलै जीमरा के अँवरे मे ॥—3-26

[73]

आयी दिन गौने कै हो, मन होत हुलास ।
डोलिया उठावे बीजा वनवाई हो, जहाँ कोई न हमार ॥
हिराइल वा = खो गया है । बाँध लिहलै = बाँध लिया ।

पदमाँ तोरी लागी कहरवा हो, डोली घर छिन बार ।
 मिल लेवे ससिया सहेसर हो, मिलीं कुछ परिवार ॥
 दास कबीर गावँ निरगुन हो, साधो करि ते बिचार ।
 नरम-गरम सौदा करि ते हो, आगे हाट ना बाजार ॥—3-26

[74]

अरे दित,
 प्रेमनगर का अन्त न पाया, ज्यों आया त्यों जावँगा ।
 गुन मेरे साजन गुन मेरे मोता, या जीवन में क्या क्या बीता ॥
 सिर पाहन को बोला सीता, आगे कीन छुड़ावँगा ।
 परली पार मेरा मोता राढ़िया, उस मिलने का ध्यान न धरिया ।
 टूटी नाव उपर जो बँठा, गाफिल मोता सावँगा ॥
 दास कबीर कहैं समुझाई, अन्तनाल तेरा कीन सहाई ।
 चला अकेला संग न कोई, किया अपना पावँगा ॥—3-30

[75]

वेद कहे सरगुन के आगे निरगुन का वितराम ।
 सरगुन-निरगुन तजहु सोहागिन, देख सबहि निज धाम ।
 मुख दुल वहाँ कछु नहिं ब्यापै, दरसन आठो जाम ।
 नर ओढ़न नूर डसन, नूर का सिरहान ।
 कहैं कबीर मुनो भाई साधो, सतगुरु नूर तमाम ॥—3-55

[76]

1. तू मूर्त नैन निहार वह अंड में सारा है ।
 तू हिरदे सोच विचार यह देश हमारा है ।
 सतगुरु दरस होय जब भाई,
 वह दें तुमको प्रेम चिताई,
 मूर्त-निरत के भेद बताई,
 सब देखे अण्ड की पारा है ॥1॥

74. परली पार = उस पार । टूटी नाव का लक्ष्यार्थ गलत साधना मार्ग है ।
 75. वेद केवल सगुण के आगे निर्गुण ब्रह्म को बताकर कहता है कि वही विश्राम मिलता है । पर यह भी ठीक नहीं । वह निर्गुण सगुण से परे है । निर्गुण के भी आगे जीव सत्यपुरुष को पाता है, वही उसका अपना धाम है । (ऊपर दे. अनु. 4) । नूर = प्रकाश ही । नूर तमाम = परिपूर्ण ज्योति ।
 76. I. अंड = ब्रह्माण्ड । मूर्ति-निरति (दे. पद 17 की टिप्पणी) ।

सकल जगत में सत की नगरी,
चित्त भुलावै बाँकी डगरी,
सो पहुँचे चाले बिन पग री,
ऐसा खेल अपार है ॥2॥

ii. लीला सुदक्ष अनन्त वहाँ की
जहाँ रास विलास अपारा है,
गहन-तजन छूटे यह पाई
फिर नहि पाना सताना है ॥3॥

पद निरवान है अनन्त अपारा
सुरति मूरति लोक पसारा,
सत्तपुरुष नूतन तन धारा
साहिब सकल रूप सारा है ॥4॥

बाग-बगीचे खिली फुलवारी
अमृत-तहरें हो रही जारी
हंसा खेल करत तहँ भारी
जहँ अनहद घूरे अपारा है ॥5॥

तामघ अघर सिंहासन गाजै
पुरुष महा तहँ अधिक विराजै
कोटिन सूर रोम इक लाजै
ऐसा पुरुष दीदारा है ॥6॥

पंथ बिना सतराग उचारै
जो बेधत हिये मँझारा है।
जन्म जन्म का अमृत धारा
तहँ अघर-अमृत फुहारा है ॥7॥

सत से सत सुन्न कहलाई,
सत भँडार याही के माँही,
निःसत रचना ताहि रचाई
जो सवहिन तें न्यारा है ॥8॥

अहद लोक वहाँ है भाई,
पुरुष अनामी अकह कहाई।
जो पहुँचे जानेंगे बाही
कहन सुनते न्यारा है ॥9॥

रूप-सरूप कछू वहाँ नाही,
ठौर-ठाँव कछू दीस नाही।

अजर-तुल कछु दृष्टि न आई
 कैसे कहूँ सुमारा है ॥10॥
 जापर किरपा करिहै साईं
 अनहद मारग गावै तहाँ।
 उद्भव परलय पावत नाही
 जब पावै दीदारा हो ॥1॥
 कहैं कबीर मुल कहा न जाई
 ना कागद पर अंक चढ़ाई।
 मानों भूंगे सम गुड़ खाई
 कैसे वचन उचारा हो ॥12॥— 3-48

[77]

फल हंसा वा देस जहँ पिपा यसै चितचोर।
 सुरत सोहागिन है पनिहारिन, भरे ठाढ़ दिन डोर ॥
 यहि देसवाँ यादर ना उमड़ै रिमझिम बरसै मेह।
 चौबारे में बैठ रहो ना, जा भीजहु निर्वेह ॥
 बहि देसया में नित पूर्निमा, कबहुँ न होय अँधेर।
 एक मुरज कँ कवन यत्तावै, कोटिन मुरज उँजैर ॥—3-60

[78]

कहै कबीर सुनो हो साधो, अमृत-वचन हमार।
 जो भल चाहो आपनो, परखो करो बिचार ॥
 जे करतात ऊजै, तासो परि गयो बीच।
 अपनी बुद्धि विवेक-बिन, सहज बिसाही मोच ॥
 यहि मे ते सब मत चलै, यही चलयो उपदेस।
 निश्चय गहि निर्गम रहो, सुन परम तत्त संदेस ॥

77. सुरत डोर = सुरतिरूपी सुहागिन जहाँ बिना डोरी के ही पानी भरती है। डोरी यहाँ ध्यान के लिए व्यवहृत है (तु. घागा टुटिया गगन बिनसिगा)। भाव यह है कि यहाँ सहज ही भगवान् के प्रति प्रीति बनी रहती है। मोह = आनन्दवर्षा, समाधि के पक्ष में धर्ममेघ (दे. 68 पद की टिप्पणी)। चौबारे ... निर्वेह = वहाँ ओसारे में बैठ रहने की जरूरत नहीं है, वहाँ बिना देह के ही उस आनन्द-वृष्टि में भीगना उचित है; क्योंकि देह वहाँ होती ही नहीं।
 78. परखो = परीक्षा करो। पारम्य पद के लिए दे. अनु 7। जे... बीच = जिस कर्त्ता से उत्पन्न हुए उससे अज्ञान के कारण तुम भिन्न हो गये हो। अपनी ही या विवेकशून्य बुद्धि के कारण तुमने अनायास ही मृत्यु विगाही है (बिसाहन

केहि गावो केहि ध्यावहु, छोड़ो सकल धमार ।
 यह हिरदे सबको बसे, क्यों सेवो सुन्न-उजाड़ ॥
 दूरहि करता थापिकै, करी दूर की आस ।
 जो करता दूर हुतै, तो को जग सिरजँ पास ॥
 जो जानो यहै है नही, तो तुम धावो दूर ।
 दूर से दूर भ्रमि भ्रमि, निष्फल मरो विसूर ॥
 दुरलभ दरसन दूर के, नियर सदा सुख-वास ।
 कहै कबीर मोहि व्यापिया, मत दुख पावै दास ॥
 आप अपनपौ चीन्हहु, नख-सिख सहित कबीर ।
 आनंद-मंगल गावहु, होहि अपनपौ धीर ॥—3-63

[79]

नाही धर्मी नाही अधर्मी, ना मैं जती न कामी हो ।
 ना मैं कहता ना मैं सुनता, ना मैं सेवक-स्वामी हो ।
 ना मैं बंधा ना मैं मुक्ता, ना मैं विरत न रगी हो ।
 ना काहू से न्यारा हुआ, ना काहू के सगी हो ।
 ना हम नरक-लोक को जाते, ना हम सुगं सिधारे हो ।
 सब ही कर्म हमारा कीया, हम कर्मन तें न्यारा हो ।
 या मत को कोई बिरलै बूझै, सो अटार हो बैठे हो ।
 मत कबीर काहू को थापै, मत काहू को भेदे हो ॥—3-66

[80]

सत्त नाम है सवत न्यारा ।
 निर्गुन-सर्गुन शब्द-पसारा ॥
 निर्गुन बीज सर्गुन फल-फूला ।
 साखा ज्ञान नाम है मूला ॥
 मूल गहँतें सब सुख पावै ।
 डाल-पात में मूल गँवावै ।

= खरीदना) । यहि में ते...सन्देश = इसी बुद्धि में से सब मत और सब
 उपदेश निकले हैं (जो सब अज्ञान से उत्पन्न होने के कारण भ्रान्त हैं) । तुम
 निश्चय करो और (सत्य को ग्रहण करके) निर्भय रहो और परम सत्य का
 सन्देश सुनो । धमार = गान-विशेष, हुड़दंग । दूरहि करता...आस = कर्ता
 को दूर रखकर उससे विरुद्ध दूर की बात की आशा लगाते हो । विसूर =
 पछताकर, दुःख करके ।

79. अटार = अटल ।

साईं मिलानी मुख दिलानी ।
निर्गुन-सर्गुन भेट मिटानी ॥—3-69

[81]

प्रथम एक जो आपै आप । निरकर निर्गुन निर्जाप ॥
नाहि तव आदि-अन्त-मध-तारा । नहि तव अंध-धुंध उजियारा ॥
नहि तव भूमि-पवन-आकास । नहि तव पावक-नीर-निवासा ॥
नहि तव सरसुति-जमुना-गंगा । नहि तव सागर-समुद्र-तरंगा ॥
नहि तव पाप-पुन्य नहि वेद-पुराणा । नहि तव भयो कतेव-कुराणा ॥
कहै कबीर विचारिकै, तव कुछ किरसा नाहि ।
परम पुरुष तहँ आपही, अयम-अगोचर माहि ॥
करता कछु खावै नहि पीवै । करता कबहूँ मरै न जीवै ।
करता के कुछ रूप न रेखा । करता के कछु बरन न भेला ॥
जाके जात-नोत कछु नाही । महिमा बरनि न जाय मो माही ।
रूप-अरूप नहीं तेरा नाँव । बन-अवन नहीं तेहि ठाँव ॥—3-74

[82]

कहै कबीर विचारिके, जाकै बन न गाँव ॥
निराकार और निर्गुना, है पूरन सब ठाँव ॥
करता आनन्द खेल साई, ओंकारते सृष्टि उपाई ॥
आनन्द धरती आनन्द आकास । आनन्द चंद-सूर परकास ॥
आनन्द आदि-अंत-मध-तारा । आनन्द अन्धकूप उजियारा ॥
आनन्द सागर-समुद्र-तरंगा । आनन्द सुरसुति जमुना-गंगा ॥
करता एक और सब खेल । मरत-जनम बिरह-भेल ॥
खेल जल-थल-सकल जहाना । खेल जानी जमी असमाना ॥
खेल का यह सकल पसारा । खेल माँहि रहै संसारा ॥
कहै कबीर सब खेलन माही । खेलनहारकों चीन्है नाही ॥
—3-76

[83]

झी झी जंतर बाजै ।
कर चरन बिहूना नाचै ।

82. करता... = करता ने आनन्द से ही सब-कुछ उत्पन्न किया है और सब-कुछ आनन्द ही है । खेल = लीला ।
83. कर चरन बिहूना = बिना हाथ-पैर के । पाट न मुयास = न कोई पाट है न

कर बिनु बाजें मुनै श्रवन बिनु
श्रवन श्रोता सोई ।
पाट न मुवास गगा बिनु अवसर
बूझी मुनि-जन सोई ॥—3-84

[84]

मोर फकिरवा मांगि जाय,
मैं तो देगहू न पीत्यो ।
मंगन से क्या मांगिये,
बिन मांगे जो देय ।
कहैं फकीर मैं हौं चाही फो,
होनी होय सो होय ॥—3-89

[85]

नैहर से जियरा फाट रे ।
नैहर नगरी जिनके दिजड़ी, उसका क्या घर-घाट रे ।
तनिक जियरवा मोर न लागै, तन-मन बहुत उचाट रे ।
या नगरी में लख दरवाजा, बीच समुदर घाट रे ।
कैसेकै पारा उत्तरिहैं सजनी, अगम पंथ का घाट रे ।
अजय तरह का बना तंबूरा, तार लगै मन मात रे ।
खूँटी टूटी तार बिलगाना, कोउ न पूछत बात रे ।
हैंस हैंस पूछौ मातु-पिता सो, भोरें सासुर जाब रे ।
जो चाहैं सो वो ही करिहै, पत चाही के हाथ रे ।
न्हाय-धोय दुत्तिहन होय बैठी, जोहै पिय की वाट रे ।
तनिक धुधटवा दिसाव सखीरी, आज सोहाग की रात रे ।

मुवास है । पाट = राज-सिंहासन । मुवास = प्रजा के बसाने का काम । सभा बिनु अवसर = कोई सभा नहीं है (जो नाच देखे) । किन्तु अवसर (सर्वावसर = आम दरबार) है । पाँचवी पक्ति का पाठ "पाट बिनु वास, सभा बिनु अवसर" ठीक जान पड़ता है । अवसर = दरबार । भाव यह कि राज-पाट तो उसके नहीं हैं पर उसने सबको वास दिया है और सभा अर्थात् दरबारी बैठक-घर तो उसके पास नहीं है पर उसका खुला दरबार लगा हुआ है ।

84. मेरा फकीर मुझसे कुछ माँग गया और मैं उसे देख भी नहीं पाया । हाय, मैं स्वयं भिल्वारी हूँ, मंगन से क्या माँगना ! फिर उस मंगन से माँगने का तो कोई प्रश्न ही नहीं उठता जो बिना मांगे ही अपना सर्वस्व दे दे । फकीर कहते हैं कि मैं तो उसी का हूँ, अब जो होना हो सो होवे ! :

85. तंबूरा से शरीर का लक्ष्य है (दे. पद 39 की टिप्पणी) । खूँटी-तार इन्द्रिय

[89]

कोई नुनता है ज्ञानी राग रागन में, जायाज होती पानी ।
 सब घट पूरन पूर रहा है, सब सुरन के सानी ।
 जो तन पाया संड देसाया, तूना नहीं बुझानी ।
 अंनूत छोड़ संडरस चागा, तूना ताप तपानी ॥
 ओं अंग सो अंग बाजा बाजे, सुरत-निरत समानी ।
 वहाँ कबीर सुनो भाई साधो, यही आपकी बानी ॥

—1-100

[90]

मैं कासो कहों आपन पिय की यात री ।
 वहाँ कबीर बिछुड़ नहि मितिही
 ज्यों तरवर छोड़ बनधाम री ॥—1-108

[91]

संसकित भाषा पढ़ि लीग्या, ज्ञानी लोर कहो री ॥
 आसा तूना में बहि गयो सजनी, काम के ताप सहो री ॥
 मान-मनीकी मटुकी सिर पर, नाहक बोज मरी री ॥
 मटुकी पटक मिलो पीतम से, साहेब कबीर कहो री ॥

—3-12

[92]

चरखा चलै सुरत विरहिन का ।
 काया नगरी बनी अति सुन्दर, महल बना भेतरन का ।

89. पानी = तीव्र, गभीर । छपी पोथियों में 'शीनी' पाठ है । जो तन...तपानी = जिसने शरीर पाकर भी अपने-आपको राष्ट्रसत्य ही दिखाया उसकी तुष्णा कभी शान्त नहीं हुई । क्योंकि उसने सम्पूर्ण सत्य के अभूतरस को छोड़कर खण्डरस का ही आस्वादन किया । ओं अंग सो अंग = 'वे ही यह है और मही वे हैं' (क्षि. भो. से.) । छपी पोथियों में 'ओहं सोहं' पाठ है और पूरा पद योगमूलक है । कबीर सम्प्रदाय में तीन ध्वनियों की भर्पा है -- ओहं, सोहं और झंकार । इन तीनों की विरति होने पर कुछ शब्द गुनायी देता है और उसमें सुरति और निरति का लय हो जाता है ।

91. मान-मनी = मानना-मनाना ।

92. सुरतिरूपी विरहिनी का चरखा चल रहा है । सुरत भावरी = प्रेम की भावरा जो व्याह के समय बर-कन्या देते हैं । माँझा = घर-कन्या के ये गीते वर

सुरत भाँवरी होत गगन में, पीढ़ा ज्ञान-रतन का ।
मिहीन भूत विरहिन कातें, माँझा प्रेम भगति का ।
कहै कबीर सुनो भाई साधो, माला मूँयो दिन रैन का ।
पिया मोर ऐहँ पगा रखिहै, आँसू भेंट देहीं नैन का ।

—3-110

[93]

कोटिन भानु-चन्द्र-तारा-गन छत्र की छाँह रहाई ।
मन में मन नैनन मे नैना, मन नैना इक हो जाई ।
सुरत सोहागिन मिलन पिया को, तनकै नयन बुझाई ।
कहैं कबीर मिलै प्रेम-गूरा, पिता में सुरत मिलाई ।—3-111

[94]

अवधू वेगम देस हमारा ।
राजा-रंक-फकीर-बादसा, सबसे कहीं पुकारा ।
जो तुम चाहो परम पद को, बसिहो देस हमारा ॥
जो तुम आये झीने झोके, तजो मन की भारा ।
धरन-अकास-गगन कछु नाही, नही चन्द्र तहि तारा ॥
सत्त-धर्म की है महतावैं, साहेब के दरवारा ।
कहै कबीर सुनो हो प्यारे, सत्त-धर्म है सारा ॥—1-92

[95]

साई के संग सासुर आई ।
संग ना रही स्वाद ना जान्यो, बयो जोवन सुपने की नाई ।
सखी-सहेली मंगल गावैं, सुखदुख भाये हरदो चढ़ाई ।
भयौ विवाह चली बिन दूलह, वाट जात समथी समझाई ।
कहैं कबीर हम गौने जैवे, तरब कन्त लैं तूर बजाई ।

—1-109

जो हल्दी चढ़ने पर पहने जाते हैं। माला मूँयो... = दिन और रात की माला (चर-माला) मूँयूँ (उन्ही महीन मूर्तों से)। पगा रखिहैं = चरण रखेंगे, पधारेंगे। आँसू... = आँखों का आँसू उपहार दूँगा।

94. वेगम देस = बिना गम का देश; समासोक्ति से वेगम (रानी) का देश जिसके लिए बादशाह और राजा व्याकुल रहते हैं। मन की भारा = मन की कल्पना को बोझ। जो तुम... = तुम यदि मूढम रूप में आये हो तो मानसिक कल्पनाओं के भार को छोड़ दो। महतावैं = ज्योतियाँ।

[96]

समुझ देत मन भीत पियरवा,
 आसिक होकर सोना क्या रे।
 पाया हो तो दे ले प्यारे,
 पाय पाय फिर खोना क्या रे।
 जब अँखियन में नींद घनेरी,
 तकिया और बिछौना क्या रे।
 कहैं कबीर प्रेम का मारण,
 सिर देना तो रोना क्या रे।—1-75

[97]

साहेब हममें साहेब तुममें, जैसे प्राणा बीज में।
 मत कर बन्दा गुमान दिल में, खोज देख ले तन में।
 कोटि सूर जहँ करते शिलमिल, नील सिध सोहे गगन में।
 सब ताप मिट जाय देही के, निर्मल होय बैठी जग में।
 अतह्द घंटा बजै मृदगा, तन सुख लेहि पियार में।
 बिन पानी लागी जहँ बरपा, मोती देखि नदीन में।
 एक प्रेम ब्रह्माण्ड छाय रह्यो है, समझे बिरले पूरा।
 अंध भेदी कहा समझे, ज्ञान के घर तैं दूरा।
 बड़े भाग अलमस्त रंग में, कबिरा बोलै घट में।
 हंस-उवारन दुःख-निवारन, आवागमन मिटै छन में।—209

[98]

रितु फागुन नियरानी, कोई पिया से मिलावे।
 पिया को रूप कहाँ लग बरनूँ, रूपहिं मोहि समानी।
 जो रंगरंगे सकल छवि छाके, तन-मन सभी भुलानी।
 यों मत जाने यहि रे फाग है, यह कुछ अकह-कहानी।
 कहैं कबीर सुनो भई साधो, यह गत बिरले जानी ॥—2-98

[99]

नारद, प्यार सो अन्तर नाही।
 प्यार जागै तौही जागूँ प्यार सोबै सब सोऊँ॥
 जो कोई मेरे प्यार दुखावै जड़-मूल सो खोजै॥

99. जो कोई... = जो कोई मेरे प्यार को कष्ट देता है उसे जड़-मूल से वंचित कर देता हूँ। बेहद... चरननि = प्रिय के चरणों में अनेक तीर्थ बसते हैं। कोट...

जहाँ मेरा प्यार जस गावै तहाँ करी मैं वासा ॥
 प्यार चले आगे उठ धाऊँ मोहि प्यार की आसा ॥
 वेहद तीरथ प्यार के चरननि कोट भक्त समाय ॥
 कहैं कवीर प्रेम की महिमा प्यार देत बुसाय ॥—2-111

[100]

कोई प्रेम की पेंग झुलावै ।
 भुज के खभ और प्रेम के रस से,
 तन-मन आजु झुलाव रे ।
 ननन बादर की झर लाओ,
 द्याम घटा उर छाव रे ।
 आवत आवत ध्रुतकी राह पर,
 फिर पिया को सुनाव रे ।
 कहत कवीर सुनो भाई साधो,
 पिया को ध्यान चित लाव रे ।—1-122

[101]

मैं बुनि करि सिरांनां हो राम, नालि करम नही ऊबरे ।
 दखिन कूट जब सुनहा भूँका, तब हम सुगन बिचारा ।
 लरके परके सब जागत है, हम घरि चोर पसारा हो राम ॥
 तांनां लीन्हां वानां लीन्हा, लीन्हें गोडके पडवा ।
 इत-उत चितवत कठवत लीन्हां मांड चलवनां डडवा हो राम ॥

समाय = वहाँ (चरण-तल में) करोड़ों भक्त समा जाते हैं ।

100. भुज के खभ...रे = दोनों भुजाओं के खम्भे पर प्रेम के रस से तन और मन को झुलाओ । आवत...रे = कान के पास आ-आकर प्रिय को व्याकुलता की बात सुनाओ ।

101. हे राम, मैं बुनकर थक गया हूँ, पर यह नाल का काम सतम नहीं होता । (नाली = नाल, जुलाहों की नली, लूँछा) । दक्षिणी खूंट (किनारे) पर जब सुनहा (= कुत्ता) भौला तब मैंने सगुन बिचारा । (मुझे मानूम हुआ कि यद्यपि लड़के-पड़के (बाल-बच्चे) सभी जगें हुए हैं तथापि मेरे घर में चोर पैठ गया है (मृत्यु का प्रवेग हो गया है) । ताना = कपड़ा बुनने के लिए लम्बाई में तना हुआ सूत । वाना = चोईई में बुना जाने-वाला सूत । गोड = देड़ी बँधी हुई दो कपटी या लकड़ियाँ जो ताने की दोनों तरफ़ में पामे रहती हैं । पडवा = 'गोड' का आधारकाष्ठ; पठरत = कटौती, काठ का बर्तन । इगे जुसाहे माँडी छानने के लिए व्यवहार करते

एक पग दोइ पग त्रेपग, संघे संधि मिताई ।
करि परपंच मोट बंधि आयो, किलिकिलि सबै मिटाई हो राम ॥
तांनां तनि करि बांनां बुनि करि, छाक परी मोहि ध्यान ।
कहे कबीर मैं बुनिकै सिरांना, जानत है भगवांनां हो राम ॥

[102]

को बीनै प्रेम लायो री माई को बीनै ।
राम रसाइण-माते री माई को बीनै ।
पाई पाई तूं पतिहाई, पाई की तुरियां बेंचि खाई
री माई को बीनै ।
ऐमें पाई पर बिथुराई, त्यों रस आनि बनायो
री माई को बीनै ॥
नीचे ताना नीचै बाना, नाचै कूंच पुरानां
री माई को बीनै ॥
करगहि बैठि कबीरा नाचै चूहै काट्या ताना
री माई को बीनै ॥

हैं। डडवा = डोआ, काठ की करछुत । एक पग... = एक पग दो पग
तीन पग बुनता हुआ, मैंने सन्धि में सन्धि मिलायो, जोड़ बैठाया परन्तु
सब प्रपंच करने पर मोट बंध आया (कपड़ा बन नहीं सका) तब मैंने सब
टण्डा मिटा दिया । (अब) ताना तान लेने के बाद और बाना बुन लेने के
बाद मुझे मस्ती (छाक, छकने का भाव) का ध्यान आया है । हे राम, अब
तो मैं बुनकर हार गया, भगवान् ही जानते हैं ।

विशेष—जुलाहे से मतलब चपल वृत्ति वाले मनुष्य से है । कपड़ा
बुनना—सांसारिक प्रपंच में पड़ना । चोर = मृत्यु । छाक = सांसारिक
प्रपंचों से हाथ धींचकर भगवद्भजन में निमग्न होना । (दे. पद 104) ।

102. कौन बुने यह कपड़ा ! माई री, मुझे प्रेम का चस्का लग गया है, मैं राम-
रसायन पीकर मतवाली बन गयी हूँ । (पाई = सूत को सुलझाकर कूंच से
साफ करने की क्रिया । पतिहाई = पतिया गई, विश्वास कर लिया ।
तुरियां = तुरी, कूंचा) पाई...खाई = मैंने कूंचे से सूत साफ करने की
क्रिया पा ली है, यह बात तूने विश्वास कर ली, लेकिन मैं तो पाई की
तुरिया भी बेचकर खा गयी ! उस क्रिया का साधन भी हज़म कर गयी ।
माई री कौन बुने ! ऐसों...इस प्रकार (इस प्रेम का) कुछ ऐसा रस बन
आया कि मैंने पाई पर यह सारा रस फैला दिया है, कौन बुने यह...
(इस रस से मत होने के कारण मुझे दिख रहा है कि) ताना
है, बाना नाच रहा है, कूंचा और भरना (ताना को न...)

[103]

अमृत बरिसै हीरा निपजै,
घंट पड़ै टकसाल ।
कवीर जुलाहां भया पारपू
अनभै उत्तर्या पार ॥ 1 ॥
कवीर हरि-रस यो पिया,
बाकी रही न थाकि ।
पाका कलस कुम्हार का,
वहुरि न चढ़ई चाकि ॥ 2 ॥

[104]

जोलाहा बीनहु हो हरिनामा, जाके सुर-नर-मुनि धरे ध्याना ॥
ताना तिनको अहुँठा लीन्हौ, चरली चारिहुँ वेदा ॥
सर-खूँटी एक रामनरायन, पूरन, प्रगटे कामा ॥
भवसागर एक कठबत कीन्हौ, तामहँ, माँड़ी साना ॥
माँड़ी के मन माँड़ि रहा है माँड़ी विरले जाना ॥
चाँद सुरज दुई गोड़ा कीन्हौ, माँझ-दीप कियो माँझा ॥
त्रिमुवननाथ जो माँजन लागे, स्याम मुरारिया दीन्हा ॥

नाच रहे हैं और करिगह (बुनने के स्थान) में बैठा हुआ कबीर भी नाच है। माँई री, इस ताने को चूहा काट गया है (यह कपड़ा बुनने के काम लायक रहा ही नहीं), कीन बुने भला इसे !

103. भगवान् का साक्षात्कार होने पर जीव अपने वास्तविक स्वरूप में स्थित हो जाता है। उस समय अमृत की धारासार वर्षा होती है। उस वर्षा में हीरा (सबसे बहुमूल्य उज्ज्वल और अटूट होने के कारण हीरा परम पद का सूचक है) उपजता है, उसकी प्रामाणिकता सूचित करने के लिए टक-साल का घंटा बजता रहता है (गुरु की सार-ज. . . ध्वनि गुनायी देती है) । ५

पाई करि जव भरना लीन्हो, वै बांधे की रामा ॥
वै भरा तिहुँ लोकहि बांधै, कोइ न रहता उबाना ॥
तीनि लोक एक करिगह कीन्हों दिगमग कीन्हो ताना ॥
आदि पुरुष बैठावन बैठे, कबिरा जोति समाना ॥

अहुँठा = वस्त्र मापने का गज; यहाँ साढ़े तीन हाथ माप का शरीर। चरखी, वह यन्त्र है जिस पर सूत लपेटा जाता है। सर-खूँटी = सरकण्डे की लकड़ियाँ जो ताने को अलग-अलग किये रहती है। राम = चैतन्य। नारायण = चैतन्य का अधिष्ठान जड़। माँड़ी = कपड़े में कलप देने का मसाला विशेष। चाँद-सूर्य = इड़ा और पिंगला नाड़ियाँ। माँझ-दीप = मध्यवर्ती द्वीप, सुपुम्ना। त्रिभुवननाथ = मन। मुररिया = (1) माँजते समय सूत टूट जाने पर जब उसे बाँधते हैं तो 'मुरेरा' देना कहते हैं, 2. मुरली को स्मरण दिलाता है। पाई = सूत साफ करने की क्रिया। भरना = कमठियों के बीच से सूत निकालकर ताना भरा जाता है। वै बाँधे = ताना के आधे-आधे सूत नीचे-ऊपर ले जाने के लिए राख की कमचियों के छेदों से एक-एक ताना निकालकर बाँधते हैं उसे वै बाँधना कहते हैं। मात्ता = सूत को माँजकर साफ करना। तिहुँ लोक = तीन फेरी करके सूत को गाँस देते हैं उसे तिलोक कहते हैं (विद्व.)। उबान = कपड़े में जो सूत बाहर रह जाता है उसे उबान कहते हैं। करिगह = कपड़ा बुनने का स्थान। दिगमग = जहाँ-तहाँ डाल देना (विद्व.) ; दूसरे टीकाकार 'डगमग' अर्थात् चंचल अर्थ करते हैं। बैठावन = कपड़े को समेटकर जुलाहा सूतों को बैठावन बैठाता है अर्थात् जमाता है। पद का भाव यह है कि ऐ चपल वृत्तिवाले मनुष्य (जुलाहा), हरि-नाम का कपड़ा बुनो जिसका देवता, मनुष्य और मुनि ध्यान करते हैं। इस शरीर के भीतर अंगुष्ठमात्र जीव को मापने का गज बनाओ, उन चारों वेदों को चरखी बनाओ जिनमें सद्-विवार के सूत लिपटे हुए हैं, चेतन (राम) और अचेतन (नारायण) को सर और खूँटी बनाओ, भवसागर को कठोता बनाओ और उस कठोते में इस त्रिगुणात्मक शरीर को ही माँड़ी समझो। कोई विरला ही इने जनता है, क्योंकि यद्यपि यह कपड़े की माँड़ी को भीति फलस्वरूप है तो भी कपड़े की माँड़ी के समान ही मोड़ने पर निमल बना देने का साधन भी है। जुलाहे कपड़े में माँड़ी देकर माँजते हैं जिससे कपड़े की मल कट जाती है। यहाँ मन ही माँजनेवाला है। इस कपड़े के ताने को इड़ा और पिंगला नाड़ियों के गोड़े में फँताओ और मन के द्वारा उनकी मध्यवर्ती नाड़ी सुपुम्ना का शोधन करो (माँत्रो)। माँजते समय यदि सूत टूट जाय तो इयाम नाम की गाँठ बाँध दो जो इयाम की मुरली के समान तुम्हारा ध्यान अपनी ओर मीचे रहता। कूँचे से सूत साफ करके

[105]

जहिया किरतम ना हुता, धरती हती न नीर।
उत्पति परलय ना हुता, तब की कहै कबीर॥

[106]

हो तो सबही की कहों, मोकों कोउ न जान।
तबो भला अब भी भला, जुग जुग होउ न आन॥1॥
कलि खाटा, जग आंधरा, सब न मान कोय।
जाहि कहौ हित आपुना, सो उठि बैरी होय॥2॥
मसि-कागज छूयो नहि, कलम गही नहि हात।
चारिउ जुग को महातम मुखहि जनाई वात॥3॥
बोली हमरी पूर्व की, हमे लखै नहि कोय।
हमको तो साई लखै, धुर पूरव का होय॥4॥

[107]

आसन-पवन किये दूढ़ रहु रे, मन का मूल छाड़ि दे बीरे।
क्या सींगी-मुद्रा चमकायें, क्या विभूति सब अंग लगायें।
सो हिंदू सो मुसलमान, जिसका दुरस रहै ईमान।
सो ब्राह्मण जो कयै ब्रह्मगियान, काजो सो जानै रहेमान।
कहै कबीर कछु आन न कीजै, राम-नाम जपि लाहा लीजै।

जब इस हरि-नाम के वस्त्र का भरना भरो तो 'राम' नाम के दो जूतों का बंध लो। जिस प्रकार जुलाहे बंधने के बाद तिलोका बांधते हैं उसी प्रकार तुम भी श्रीलोक्य को इन नाम में बांध लो, तब तो कहीं कोई वस्तु उबान न रह जायगा। तीनों लोक को ही करिगह बनाओ, फिर ताना को उठाकर अलग रंगों और यदि पुनः बन बैठो, अर्थात् इस हरिनाम के वस्त्र मून को कर बैठो कि आदिपुरुषमय हो। स॥

। कबीरदास

[109]

अवधू, भजन भेद है न्यारा ।

क्या गाये क्या लिखि बतलाये, क्या भर्मे संसारा ।

क्या संध्या-तर्पण के कीन्हें, जो नहिं तत्त विचारा ।

मूँड मुड़ाये सिर जटा रखाये, क्या तन लाये छारा ।

क्या पूजा पाहन की कीन्हें, क्या फल किये अहारा ।

बिन परिचे साहिय हो बैठे, विषय करै व्योपारा ।

र्यान-ध्यान का मर्म न जानै, वाद करै अहंकारा ।

अगम अथाह महा अति गहिरा, बीज न सेत निवारा ।

महा सो ध्यान भगन हूँ बैठे, काट करम की छारा ।

जिनके सदा अहार अंतर मे केवल तत्त विचारा ।

कहूँ कबीर सुनो हो गोरख तारो सहित परिवारा ।

[110]

रस गगन गुफा में अजर धरै ।

बिन बाजा शनकार उठै जहूँ समुक्ति परै जब ध्यान धरै ।

बिना ताल जहूँ केवल फुलाने, तेहि चढ़ि हंसा केलि करै ।

बिन चंदा उँजियारी दरसै जहूँ-तहूँ हंसा नजर परै ।

दसवें द्वारे तारी लागी, अलख पुष्प जाको ध्यान धरै ।

काल कराल विकट नहिं आवै, काम-क्रोध-मद लोभ जरै ।

जुगन जुगन की तूपा घुसानी, कर्म-भर्म-अय-व्याधि टरै ।

कहै कबीर सुनो भाई साधो, अमर होय कबहूँ न मरै ।

109. बिन-परिचे...व्योपारा = बिना परिचय के ही तुम साहेब (मालिक) हो बैठे और विषयों का व्यापार करने लगे ! वाद करै = व्यर्थ ही अहंकार करते हो । अगम...छारा = इन दम्भी भेदों ने "भजनभेद रूपी बीज को, जो अगम, अथाह और महा गहिरा है, अपने दय-रूपी सेत में नहीं बोया; जिन सब्जे " " " " लगे मर्रा २१६९ " कर्म की मूल को

[111]

चुवत अमीरस भरत ताल जहँ, शब्द उठै असमानी हो ।
 सरिता उमड़ सिंधु को सोखै, नहिँ कछु जात बखानी हो ॥
 चाँद-सुरज-तारागण नहिँ वहै, नहिँ वहै बिहानी हो ।
 बाजे वज्रें सितार-बाँसुरी, ररंकार मृदु बानी हो ॥
 कोट झिलमिली जहँ वह झलकै, विन जल वरसत पानी हो ।
 शिव-अज-विस्तु-सुरेश-सारदा, निज निज मति अनुमानी हो ॥
 दस अवतार एक तत राजें, असतुति सहज सयानी हो ।
 कहै कबीर भेद की बातें, बिरला कोई पहिचानी हो ।
 कर पहचानि फेर नहिँ भावै, जम जुलमी की खानी हो ॥

[112]

अवधू, कुदरति की गति न्यारी ।
 रंक निवाज करै वह राजा, मूपति करै भित्तारी ॥
 ये ते सवंगहि फल नहिँ लागे, चंदन फूल न फूलै ॥
 मच्छ शिकारी रमै जंगल में, सिंह समुद्रहिँ भूलै ॥
 रेझा हल भया मलयागिर, चहूँ दिसि फूटी वासा ॥
 तीन लोक ग्रहांड खंड में देखै अध तमासा ॥
 पंगुल मेर सुमेर उलंघै त्रिमुवन मुक्ता डोलै ।
 गूंगा ज्ञान-विज्ञान प्रकासै अनहद बानी बोलै ॥
 बाँधि अकास पताल पठावै सेस सरग पर राजै ॥
 कहै कबीर राम है राजा जो कछु करै सो छारै ॥

के नहीं दिखते, किन्तु जिस आनन्दलोक की बात वे बता रहे हैं वहाँ प्रफुल्लता आदि धर्म तो हैं पर उनके ठोस आधार पुष्प की आकृति आदि नहीं है और न उनके ठोस गुणमय हेतु सरोवर आदि हैं वहाँ । प्रफुल्लता, आल्हादकता आदि अनवच्छिन्न (एक्सटेंसिव) धर्म की विभूति मात्र होती है ।

111. अमीरस = अमृत रस । असमानी शब्द = अनाहत नाद । सरिता...सोखै = नदी उमड़कर समुद्र को सुखा लेती है अर्थात् भक्ति भवसागर को सुखा देती है, सांसारिक ताप दूर कर देती है । ररंकार = ध्वनिविशेष । कबीर-सम्प्रदाय में तीन ध्वनियों के सुनायी देने की चर्चा आती है —सोहं (ओम) और ररंकार । कोट... = पानी—करोड़ों बिजली की झिल-मिलाहट वहाँ झलकती रहती है और दिन-रात (आनन्द-वारि की) वर्षा होती रहती है । एक तत राजें = एक समान विराजते हैं ।
112. सीधा अर्थ यह जान पड़ता है कि राम की माया, चाहे तो रंक को राजा

[113]

अग्निनी जु लागी नीर में, कंदू जलिया झारि ।
 उत्तर-दखिन के पंडिता, रहे विचारि विचारि ॥ 1 ॥
 गुरु दाज्ञा चेला जला, विरहा लागी आगि ।
 तिणका वपुरा ऊवर्या, गलि पूरेकै लागि ॥ 2 ॥
 अहेड़ी दो साइया, मिरग पुकारे रोइ ।
 जा बन मे क्रीड़ा करी, दाज्ञत है बन सोइ ॥ 3 ॥
 पाणी माहै परजली भई अप्रबल आगि ।
 बढ़ती सलिला रह गई, मच्छ रहे जल त्यागि ॥ 4 ॥
 समंदर लागी आगि, नदियाँ जलि कीयला भई ।
 देखि कवीरा जागि, मच्छी रुखा चढ़ि गई ॥ 5 ॥

कर दे; राजा को रंक; लौग में फल लगा दे, चन्दन में फूल; रँड़ को मलयागिरि बना दे और उससे सुगन्धी निकलने लगे; अन्धा तीन लोक ब्रह्माण्ड खण्ड में तमासा देखने लगे, पंगु (लँगड़ा) मेव सुमेव लाँघने लगे और मुक्त (निर्वाण) होकर संसार में डोलता फिरे, गूंगा ज्ञान-विज्ञान प्रकाशित करता फिरे और अनहद बानी बोलने लगे, आकाश को बाँधकर पाताल में पठा दे और दोषनाग को स्वर्ग में भेज दे। कबीर कहते हैं कि राम ही राजा है। जो कुछ कहें वही उन्हें द्योभता है। साम्प्रदायिक व्याख्याओं के लिए दे. शब्द 23 पर श्रित्या और विश्व.।

113. (1) पानी में आग लगी और कंदू = भड़मूजा, आग लगानेवाला, जल गया। आग भगवद्विरह, पानी भव-सागर और कंदू मन की कल्पना है। टीकाओं में 'कंदू' का अर्थ कीचड़ दिया हुआ है (कंदम-कंदव-कंदू)। उस अर्थ को मानने पर भाव यह होगा कि पानी कीचड़ तक जल गया, उसका कोई अवशेष नहीं बचा! उत्तर-दखिन के पंडिता = उत्तर के ज्ञानमार्गी योगी, दक्षिण के वैष्णवमार्गी आचार्य नहीं समझ सके। (2) गुरु (भगवान्) ने आग लगायी। चेला = जीव का अहंकार-भाव अर्थात् अपने को पृथक् मानने का अभिमान। आग = विरहाग्नि। तिणका = शब्द के दो भाव हैं, एक तुण और दूसरा उनका (तदीय जन) अर्थात् भक्त। तिणका अर्थ हुआ निरभिमान भक्त। गलि पूरेकै लागि = पूरे के गले लगकर, पूर्ण से मिलकर (भवत वच गया)। (3) अहेड़ी = अहेरी (गुरु)। दो = दावाग्नि (विरहाग्नि)। दाज्ञत है = जलता है। मिरग = मृग (मन)। (4) पाणी...परजली = पानी में प्रज्वलित हुई। अप्रबल = बलवान्। सलिला = नदी। (5) समुद्र (भवसागर); नदियाँ = प्रवृत्तियाँ। मच्छे = जीव। रुखा = ऊर्ध्व ब्रह्माण्ड मे।

[114]

कासों कहों को सुने को पतियाय, फुलवा के छुवे के भँवर मरि जाय ।
गगन-मंडल महँ फूल एक फूला, तरि भा डार उपर भा मूला ।
जोतिये न बोझिये सिचिये न सोय, बिनु डार विनु पात फूल एक होय ।
फूल भय फूलन मालिनि भल गाँथल, फुलवा विनसि भँवरा निरासल ।
कहँहि कबीर सुनहु सतो भई, पडित-जन फूल रहत लुभाई ।

[115]

चंद-मूर दोई खंभवा, वंकनालि की डोरि ।
झूल पंच पियरियो तहँ झूलै पिय मोर ॥ 1 ॥
द्वादस गम के अंतरा, तहँ अमृत कौ रास ।
जिनि यहू अमृत चापिया, सो ठाकुर हम दास ॥ 2 ॥
सहज सुनि कौ नैहरो, गगन-मंडल सिरि मोर ।
दोऊ कुल हम आगरी, जौ हम झूलै हिडौल ॥ 3 ॥

114. फुलवा = कमल । भोरा = जीवात्मा । भँवर-गुफा में 32 दल के श्वेत कमल की बात बतायी जाती है । इसी को 'निजपद' कहते हैं । यहाँ पहुँचने पर जीव का अहंभाव नष्ट हो जाता है । परन्तु यहाँ भी उसे सच्चा ज्ञान नहीं प्राप्त होता । जब इस गुफा से ऊपर उठता है तब उसे निरंकार देश में सत्य पुरुष का साक्षात्कार होता है । फिर वह समस्त आशा-आकांक्षाओं और राग-विराग के ऊपर चला जाता है । फूल के छूने से मरनेवाला जीव का अहंभाव और फूल के नष्ट होने से निरास होना उसी परमपद को सूचित करता है । कमलों की माला गूँथनेवाली कुण्डलिनी है ।

115. (1) चन्द-मूर = इड़ा और पिगला । वंकनालि = कुण्डलिनी । पाँच पियरिया = पाँच ज्ञानेन्द्रिय । पिय = मन ।

(2) द्वादस गम = बारह अन्तराल । 5 कर्मेन्द्रिय, 5 ज्ञानेन्द्रिय, मन और बुद्धि (तुल.- इन्द्रियाणि पराण्याहुरिन्द्रियेभ्यः परं मनः, मनस्तु परा बुद्धिर्यो बुद्धेः परतस्तु सः) । अमृत चापिया = अमृत चखा, निज रूप को समझ सका ।

(3) सहज शून्य मेरा नैहर है, गगन-मण्डल की मोर मेरे सिर पर है अर्थात् गगन-मण्डल मेरा सासुरा है । हम दोनों कुल की गुन-आगरी हैं । तभी हम दोनों हिडोरा झूल रही हैं । मेरे लिए सहज और समाधि, दोनों समान रूप से आवश्यक हैं ।

(4) गगा = इड़ा, यमुना = पिगला, त्रिवेणी = ब्रह्मरन्ध्र (दे. पृ. 233-34) ।

(5) नाद-विद = नाद और विदु । कनिहार = कर्णधार, पतवार पकड़ने-

[119]

अवधू, ऐसा ग्यान विचारें ।
 मेरे चढ़े सु अधधर डूबै, निराधार भये पारें ॥
 अधर चले सो नगरि पहुँते वाट चले ते लूटे ।
 एक जेवड़ी सब लपटानों के बाँधे के छूटे ॥
 मन्दिर पैसि चहुँ दिसि भीगे, बाहरि रहे ते सूपा ।
 सिर मारे ते सदा सुखारे, अनमारे ते दूपा ॥
 विन नैनन के सब जग देखै, लोचन अछते अंधा ।
 कहै कबीर कछु समझि परी है, यह जग देख्या धंधा ॥

[120]

राम गुन बेलड़ी रे, अवधू गोरपनाथि जांणी ।
 नाति सरूप न छाया जाकै, विरध करै विन पांणी ॥
 बेलड़िया द्वै अणी पहुँती, गगन पहुँती सैली ।
 सहज बेलि जब फूलण लागी, डाली कूपन भैल्ही ॥
 मन-कुंजर जाइ वाडी बिलग्या, सतगुर बाही बेली ।
 पंच सखी मिलि पावन पयप्या, वाड़ी पांणी भैल्ही ॥

फिर भी पति के साथ सोती है । माया अनादि है इसलिए उसके मँके का प्रश्न ही नहीं उठता, उसका पतिगृह समस्त जगत् है अतएव सासुरे जाने का सवाल नहीं उठता । वह मायापति अपर ब्रह्म के साथ नित्य बनी रहती है ।

119. मेरे = भेल पर, छोटी नाव पर । पेड़-पत्तों को काटकर उतराकर बहने लायक भेला बनाया जाता है । यहाँ जड़ शरीर से मतलब है । जो लोग इस जड़ शरीर-रूपी भेले को ही सब-कुछ समझकर इसी पर भरोसा करके भवसागर में चल पड़े वे अधधर (आधी धार में) डूब गये । निस-धार = शरीर को सब-कुछ न समझकर इसके भीतरवाले चैतन्य को आधार करनेवाले । अधर चले = जो लोग अधर मार्ग से या शून्य मार्ग से चले वे अर्थात् नगर में अपने गन्तव्य स्थान तक पहुँच गये । वाट = रास्ता, बाह्या-चार, मदिर = घर । चहुँ दिसि भीगे = जो लोग विषय-वासना के मन्दिर में घुसे वे भीग गये, पर जो बाहर रहे वे सूखे रहे । सरि = चिता पर, भगवद्विरह की आग से मतलब है । दूपा = दुःखी रहे । विन नैनन = बाहरी आँखों के अभाव में और ज्ञान-चक्षु से । लोचन अछते = बाहरी आँखों के रहते हुए ।

120. भक्ति-रूपी राम गुन की बेल(लता) को अवधूत गोरखनाथ ने जाना था । न उसकी जाति (नीति) है, न रूप है, न छाया है । बिना पानी के वृद्धि

अरध-ऊरध की गंगा जमुनां, मूल कवल की घाट ।
 पट चक्र की गागरी, त्रिवेणी-संगम वाट ॥ 4 ॥
 नाद-विंद की नाव रो, रामनाम कनिहार ।
 कहै कबीर गुण माइले, गुरु गंमि उरारौ पार ॥ 5 ॥

[116]

उलटि जात-कुल दोऊ विसारी । गुन सहज महि बुनत हमारी ॥
 हमरा जगरा रहा न कोऊ । पंडित-मुल्ला छाँड़ि दोऊ ॥
 बुनि बुनि आप आप पहिरावों । जहँ नही आप तहाँ हूँ गावों ॥
 पंडित-मुल्ला जो लिखि दीया । छाँडि चले हम कछू न लीया ॥
 रिदै खलासु निरख ले भीरा । आजु खोजि खोजि मिलै कबीरा ॥

[117]

धरती-गगन-पवन नहि होता, नहीं तोया नहि तारा ।
 तब हरि हरि के जन होते, कहै कबीर विचारा ॥
 जा दिन कृतम नां हुता, होता हट न पट ।
 हुता कबीरा राम-जन, जिन देखे अवषट पट ॥

[118]

वृक्षहु पंडित, करहु विचारी, पुरुष अहै की नारी ।
 बाम्हन के घर बाम्हनि होती, योगी के घर चेली ।
 कलमा पढ़ि पढ़ि भई तुरुकिनी, कलि मे रही अकेली ।
 वर नहि वरै ब्याह नहि करई, पुत्र-जन्म-होनिहारी ।
 कारे-भूडे एक नहि छाँडे, अब ही आदिकुंवारी ।
 रहै न मँके जाइ न ससुरे साँई के संग सोवै ।
 कह कबीर बड़ जुग-जुग जीवै जाति-पाति-कुल खोवै ।

वाला । गुरु गमि = गुरु के बताये मार्ग से ।

116. उलटि...हमारी = मैंने जाति और कुल दोनों को विसार दिया है । शून्य और सहज में ही मैं अपना कपड़ा बुनता हूँ । बुनि बुनि आप...स्वयं ही बुनता हूँ और स्वयं अपने-आपको पहनाता हूँ । ...जहँ गावों = जहाँ अपने-आपको नहीं पाता वही जाकर गान गाता हूँ । (गान के द्वारा अपने-आपको पाने का प्रयत्न करता हूँ ।) रिदै...ऐ भीर, देख ले मेरा हृदय खलास है । इसमें पण्डितों और मुल्लाओं की कोई बात नहीं रह गयी है ।
117. एक सौ पाँचवें पद्य के समान भाव है ।
118. माया का वर्णन है । कारे = काले केशवाले, गृहस्थ; युवा । भूडे = मुण्डित केशवाले, सन्यासी । रहै न मँके... = न मँके रहती है, न सामुरे जाती है,

[119]

अवधू, ऐसा ग्यान विचारं ।
 मेरे चढ़े सु अधघर डूबै, निराधार भये पारं ॥
 अधर चले सो नगरि पहुँते वाट चले ते लूटे ।
 एक जेवड़ी सब लपटानें के बाँधे के छूटे ॥
 मन्दिर पैसि चहुँ दिसि भोगे, बाहरि रहे ते सूपा ।
 सिर मारे ते सदा सुखारे, अनमारे ते दूपा ॥
 बिन नैनन के सब जग देखै, लोचन अछते अंधा ।
 कहै कबीर कछु समझि परी है, यह जग देख्या धंधा ॥

[120]

राम गुन बेलड़ी रे, अवधू गोरपनाथि जाणी ।
 नाति सरूप न छाया जाकै, विरध करै बिन पाणी ॥
 बेलड़िया द्वै अणी पहुँती, गगन पहुँती सैली ।
 सहज बेलि जब फूलन लागी, डाली कूपल भैरही ॥
 मन-कुंजर जाइ बाड़ी बिलम्पा, सतगुर बाही बेली ।
 पंच सखी मिलि पावन पयंप्या, बाड़ी पाणी भैरही ॥

फिर भी पति के साथ सोती है। माया अनादि है इसलिए उसके मँके का प्रश्न ही नहीं उठता, उसका पतिगृह समस्त जगत् है अतएव सासुरे जाने का सवाल नहीं उठता। वह मायापति अपर ब्रह्म के साथ नित्य बनी रहती है।

119. मेरे = मेल पर, छोटी नाव पर। पेड़-पत्तों को काटकर उतराकर बहने लायक भेला बनाया जाता है। यहाँ जड़ शरीर से मतलब है। जो लोग इस जड़ शरीर-रूपी भेले को ही सब-कुछ समझकर इसी पर भरोसा करके भवसागर में चल पड़े वे अधघर (आधी धार में) डूब गये। निस-धार = शरीर को सब-कुछ न समझकर इसके भीतरवाले चैतन्य को आधार करनेवाले। अधर चले = जो लोग अधर मार्ग से या शून्य मार्ग से चले वे अर्थात् नगर में अपने गन्तव्य स्थान तक पहुँच गये। वाट = रास्ता, बाह्या-चार, मंदिर = घर। चहुँ दिसि भोगे = जो लोग विषय-वासना के मन्दिर में धुसे वे भोग गये, पर जो बाहर रहे वे सूखे रहे। सरि = बिता पर, भगवद्विरह की आग से मतलब है। दूपा = दुःखी रहे। बिन नैनन = बाहरी आँखों के अभाव में और ज्ञान-चक्षु से। लोचन अछते = बाहरी आँखों के रहते हुए।
120. भक्ति-रूपी राम गुन की बेल (लता) को अवधूत गोरखनाथ ने जाना था। न उसकी जाति (नीति) है, न रूप है, न छाया है। बिना पानी के वृद्धि

काटत वेली कूपले मेलही, सींचताड़ीं कुमिलाणीं ।
कहै कबीर ते विरला जोगी, सहज निरन्तर जाणी ॥

[121]

सावज न होय भाई सावज न होइ,
वाकी मांसु भखैं सय कोइ ।
सावज एक सकल संसारा अविगत वाकी बाता ।
पेट फारि जो देखिय रे भाई, आहि करेज न आता ॥
ऐसी वाकी मांसु रे भाई, पल पल मांसु बिकाई ।
हाड़-भोड़ ते घूर पँवारै, आगि-धूआं नहिं छाई ।
सीर-सीग किछु वो नहिं वाके, पूँछ कहाँ तैं पावै ।
सभ पंडित मिलि धंधे परिया, कबीर बनौरी गावै ।

पाती है। बेल के दो सिरे हैं जिनमें एक अघनी में और दूसरी गगन में फैली हुई है। यह सहज बेल जब फूलने लगी अपनी डालियों और कोंपलों को फैलाकर—तब मनरूपी हाथी ने इसके थाले को बरपाव कर दिया, फिर तो सतगुरु ने इस बेल को सहारा दिया। पाँच सखियों ने मिलकर (पाँच ज्ञानेन्द्रियों ने) इस राम-गुण की बेल को हवा की ओर बाड़ी में पानी डालकर सीचा (विषय-रस से सीचा) परन्तु आश्चर्य यह है कि इस बेल को जब काटा जाता है तब तो इसमें नये-नये कोंपल आते हैं और जब सीचा जाता है तो कुम्हला जाती है (क्योंकि काटने का मतलब है राम-गुण रूपी बेल को नीचे से काटकर ऊपर की ओर ले जाना और सीचने से मतलब है विषय-रस से सिक्त करना)। कोई विरला ही योगी इस निरन्तर सहज लता को जानता है।

इस पद से मिलता-जुलता एक गोरखबानी (पृ. 106-108) में छपा है। इस पद में 'तल वेली' अर्थात् तत्त्वरूप लता की चर्चा है। कबीरवाले पद में जिस स्थान पर "बेलड़ियाँ..." आदि पक्तियाँ हैं वहाँ गोरखबानी-वाले पद का पाठ इस प्रकार है—

बेलड़ियाँ दो लागी अबधू, गगन पहुँती जाला ।

जिम जिम वेली दाखवा लागी, तब मेलहै कूपन डाला ॥

अन्तिम पक्तियाँ इस प्रकार हैं :

काटत वेली कूपले मेलही सींचताड़ा कुमलाये ।

मछिन्द्रप्रसाद जी गोरख बोल्या नित नवेलड़ी पाये ॥

121. सावज = शिकार (अर्थात् माया द्वारा कल्पित यह मिथ्या जगत्), मांसु भखैं = मांस खाते हैं, भोग करते हैं। सावज...बाता = यह सारा सत्तार एक शिकार है जिसकी बात समझ में नहीं आती। आहि...जाता = न

[122]

संतों यह अचरज भो माई, कहाँ तो को पतिआई ॥
 एकै पुरुष एक है नारी, ताकर करहु विचारा ।
 एकै अण्ड सकल चौरासी, मार्ग भूल संसारा ॥
 एकै नारी जाल पसारा, जग मे भया अँदेसा ।
 खोजत काहू अंत न पाया, ब्रह्मा-बिस्तु महेसा ॥
 नाग-फाँस लीन्हे घट भीतर, मूसि सकल जग खाई ।
 ज्ञान खंग विन सब जग जूझै, पकरि काहू नहिं पाई ॥
 आपहि मूल फूल-फुलवारी, आपहि चुनि चुनि खाई ।
 कह कबीर तेई जन उबरे, जेहि गुह लिये जगाई ॥

[123]

संतो, धागा टूटा गगन विनसि गया,
 सबद जु कहाँ समाई ।
 ए ससा मोहि निस-दिन व्यापै,
 कोइ न कहै समझाई ॥
 नही ब्रह्माण्ड-प्यण्ड पुनि नाही,
 पंच तत्त भी नाही ।
 इला - प्यंगला - सुपमन नांही,
 ए गुण कहाँ समांही ॥
 नही ग्रिह-द्वार कछु नही तहियौ,
 रचनहार पुनि नाही ।
 जोवनहार अतीत सदा सँगि,
 ये गुण तहाँ समाहीं ॥
 टूटै बँधे बँधे पुनि टूटै,
 जब तक होइ बिनासा ।

कलेजा है, न आँत है क्योंकि वह सम्पूर्ण मिथ्या है । हाड़—पेंवारे = विवेकी लोग उसका हाड़ और गोड़ (पर) सब धूरे पर फेंक देते हैं, अर्थात् उसे पूर्ण रूप से त्याग देते हैं । सीर = सिर । सम-...गावे = सभी पण्डित इसे देखकर गोरक्ष-धन्धे में पड़ गये हैं और कबीरदास कहते हैं कि ये लोग 'बनौरी' (अपने मन से बनायी हुई, बनावटी बातें) गा रहे हैं ।

122. माया का वर्णन है । मूसि = ठगकर ।

123. धागा = मूल, ध्यान का सूत्र । हे संतो, अनेक हठयोगी क्रियाओं के बाद जो ध्यान रूपी सूत्र तैयार हुआ वह जब टूटा तो गगनवास या शून्य-समाधि भी नष्ट हो गयी और जो अनाहत ध्वनि सुनायी देती रही वह भी न

तब को ठाकुर अब को सेवक,
 को कर्क विसवासा ॥
 कहै कबीर यह गगन न बिनसै,
 जा धागा उनमांना ।
 सीखै-सुनै-पढ़ै का होई,
 जो नहि पदहि समाना ॥

[124]

कर पल्लव के बल खेल नारि ।
 पंडित जो होय सो ले विचारि ॥
 कपरा नहि पहिरै रहे उधारि ।
 निरजीब सो धन अति पियारि ॥
 उलटी-पलटी बाजै सो तार ।
 काहुहि मारे काहुहि उबार ॥
 कह कबीर दासन के दास ।
 काहुहि सुख दे काहुहि उदास ॥

जाने कहीं चली गयी । मुझे यह सन्देह बराबर बना हुआ है, पर कोई समझाके नहीं कहता (दे. खसम पर विचार) । वस्तुतः जो परमपद है वहाँ पिण्ड, ब्रह्माण्ड, पंचतत्त्व, इडा, पिंगला आदि नाड़ियाँ यह सब-कुछ है ही नहीं (अतएव इन्हीं के आश्रय से जिस स्थान तक गया है वह इन्हीं के समान नाशवान् है) । जोवनहार... = देखनेवाला आत्मा तो इनके अतीत है और सदा उसके साथ है, ये सब गुण उसी में समा जाते हैं । तबको... विसवासा = उस समय का मालिक अब सेवक हो जाता है, अर्थात् मनुष्य का वह अहंभाव जो इन क्रियाओं के समय मालिक बना रहता है, परमपुरुष के साक्षात्कार होने के बाद निरहंकार होकर दास हो जाता है । अहंभाव इस निरहंकार पर विश्वास नहीं करता और यह उस पर नहीं । कहै... = कबीर कहते हैं कि इस सेवक-भाव का जो धागा है (निरह भक्त का जो ध्यानमूत्र है) वह मेरी समझ में ऐसा है जिससे कभी भी समाधि नहीं टूटती (क्योंकि वह सहज हो जाती है) । जो उस परमपद में एकमेक होकर समा नहीं गये उन्हें सीखने-सुनने और पढ़ने से क्या होता है !

124. नारि = वाणी । कपरा... = कपड़ा नहीं पहनती, नंगी ही रहती है । संसार को भरमानेवाले तयाकथित पण्डितों की वाणी केवल हाथ से लिखी हुई है (समझी हुई नहीं है) । अतएव कर-पल्लव के बल से ही खेलती है । उसके अर्थ गूढ़ नहीं होते इसलिए वह मानो ऐसी है जो कपड़ा नहीं पहनती, उधाड़ी फिरती है । इस धन (धन्या = घर की दुलारी) को निर्जीव

[125]

ए गुनवन्ती बेलरी, तब गुन बरनि न जाय ।
 जहँ काटे तहँ हरियरी, सीचे ते कुम्हिलाय ॥
 ए करवाई बेलरी, है करवा फल तोय ।
 सिद्ध नाम जब पाइये, बेलि बिछोहा होय ॥

[126]

राम तेरी माया दुदु मचावै ।
 गति-मति बाकी समक्षि परै नहि, मुर-नर मुनिहि नचावै ॥
 का सेमर के साखा बढ़ये, फूल अनूपम बानी ।
 केतिक चातक लागि रहे है, चाखत सुवा उड़ानी ॥
 कहा खजूर बढ़ाई तरी, कल कोई नहीं पावै ।
 ग्रीष्म रिस अब आइ तुलानी, छाया काम न आवै ॥
 अपना चतुर ओर को सिखवै, कामिनि-कनक सयानी ।
 कहै कबीर सुनो हो सन्तो, राम-चरण रति मानी ॥

वस्तुपै ही प्यारी है । इसकी बीणा उसली-मुलली बजती रहती है, किसी को मारती है; किसी को उबारती है । परन्तु जो भगवान् के भक्त है उन पर इसकी प्रभुता नहीं चलती । वह उनकी दासी हो जाती है । इसी प्रकार वह किसी को सुख देती है, किसी को दुःख ।

125. गुनवन्ती बेलरी = भक्ति (तुल. पद. 120) । करवाई बेलि = माया । सिद्ध नाम = भगवान् के नाम की सिद्धि ।

126. दुंद = द्वन्द्व, बखेड़ा । बानी = बाने का, ढंग का वर्ण-बान । चातक = अभिलाषी पक्षी । भला सेमर की शाखा बढ़ाने से और अनूपम ढंग का सुन्दर फूल खिलाने से क्या फायदा, जिसमें अनेक फलाभिलाषी पक्षी लगे रहते हैं, पर फल चखते ही सूआ (तोता) उड़ने को बाध्य होता है । खजूर की बढ़ाई (लम्बाई) से क्या लाभ, जब ग्रीष्म ऋतु में उसकी छाया किसी काम नहीं आती । ऐसी निरर्थक बातें तुम्हारी माया ने खड़ी कर रखी हैं । वह अपनी चातुरी औरों को सिखा देती है और वे भी इसी प्रकार निष्फल सौन्दर्य से दूसरों को धोखा देते हैं । कामिनी (स्त्री) और सोने में यही सयानापन है । कबीर कहते हैं कि हे सन्तो, (यह सब देखकर) हमने रामचरण में ही प्रीति मानी है ।

[127]

दे माया रूपनाथ की बोरी, खेलन चली अहंरा हो ।
 पतुर निकुनिपौ चुनि-चुनि मारे, काटु न रागे नेरा हो ।
 मोनी-बीर-दिगंबर मारे, ध्यान धरते जोगी हो ।
 जगत में के जंगम मारे, माया किहहुँ न भोगी हो ।
 वेद पढ़ते वेदुजा मारे, पुजा करते सामी हो ।
 अरथ विचारत पडित मारे, बांधेउ सकल लगामी हो ।
 सिंगी रिनि बन भीतर मारे, शिर ब्रह्मा का फोरी हो ।
 नाथ मछंदर चले पीछि दे, गिहलहू में बोरी हो ।
 साकट के पर करता-परता हरि-भगतन की चेरी हो ।
 कहहि कबीर गुनहु हो सन्तो, जो बाधे तो फेरी हो ।

[128]

अब हम जाना हो हरि बाजी को खेल ।
 बंक बजाय देसाय तमासा, बटूरि सो लेत सकेल ।
 हरि बाजी गुर-नर-मुनि जहँड़े, माया चेटक लाया ।
 पर में डारि सवन भरमाया, हिरदय शान न आया ।
 बाजी झूठ बाजीगर साचा, साधुन को मति ऐसी ।
 कह कबीर जिन जैसी समझी, ताकी गति भइ तैसी ।

[129]

वागड़ देस लूवन का घर है, तहँ जिनि जाइ दाशन का डर है ।
 सब जग देखो कोइ न धीरा, परत धूरि सिर कहत अबीरा ।
 न तहाँ सरवर न तहाँ पाणी, न तहाँ सतगुरु साधू-बाणी ।
 न तहाँ कोकिल न तहाँ सूवा, ऊँचे चढ़ि चढ़ि हसा भूवा ।

127. बीर = शैव-विशेष । दिगंबर = जैनियों का सम्प्रदाय-विशेष = और नागा सन्यासी । जंगम = जंगम साधु । सामी = स्वामी, संन्यासी । बांधेउ... हो = सबको लगाम से बांध रखा है । शृंगी ऋषि = वन में तप करते थे फिर भी स्त्री पर आसक्त हुए थे । ब्रह्मा का सिर फोड़ दिया = मति भ्रष्ट कर दी । मछन्दरनाथ सिंहल की स्त्रियों के प्रेम में आसक्त हो गये थे, गोरखनाथ ने उनका उस जाल से उद्धार किया था । साकट = साक्त, वाममार्गी ।

128. हरि...खेल = भगवान् की बाजीगरी का खेल; माया की लीला ।

129. वागड़ देस = बाँगर देश, नदीहीन प्रदेश । लूवन = लू की लपटें । दाशन =

देस मालवा गहर गँभीर, डग-डग रोटी पग पग नीर ।
कहै कबीर घरती मन मानां, गूँगे का गुड़ गूँगे जाणा ।

[130]

रहना नहि देस विराना है ।
यह संसार कागद की पुड़िया, बूंद पड़े धुल जाना है ।
यह संसार काँट की बाड़ी, उलझ-पुलझ मरि जाना है ।
यह संसार साड़ औ साँखर, आग लगे बरि जाना है ।
कहत कबीर सुनो भाई साधो, सतगुरु नाम ठिकाना है ।

[131]

(बुढ़िया) हँसि बोले मैं नितहीं बारि, मोसों कहु तरुनी कवनि नारि ।
दाँत गयल मोर पान खात, केस गयल मोर गग न्हात ।
नयन गयल मोर कजरा देत, वयस गयल पर-पूरुष लेत ।
जान पुरुषवा मोर अहार, अनजाने का करो सिगार ।
(कहहि) कबीर बुढ़िया आनंद गाय, पूत भतारहि बैठी खाय ।

[132]

सुबटा डरपत रहु भाई, तोहि डराई देत विलाई ।
तीनि बार लूँधे इक दिन में, कबहुँक खता खवाई ॥
या मंजारी मुग्ध न मानै, सब दुनियाँ डहकाई ।
राणा-राव रंक कौ व्यापै, करि करि प्रीति सवाई ॥
कहत कबीर सुनुहु रे सुबटा, उवरै हरि सरनाई ।
लापौ गाँहि ते लेत अचानक, काहू न देत दिखाई ॥

जलना । यह संसार की विषयवासना ही बाँगर देश है । मालवा =
मालभूमि, उपजाऊ जमीन ।

130. देस विराना = (1) वीराना देश, मरुभूमि, (2) दूसरे का देश, (3)
अज्ञात देश ।

131. बुढ़िया = माया । बारि = बाला, युवती । गयल = गया । जान पुरुषवा =
चतुर पुरुष, जो अपने को ज्ञानी समझते हैं । अनजाने का = अज्ञात ग्रह
के लिए ।

132. सुबटा = सुग्गा । विलाई = विल्ली । जहाँ जीव और माया से मतलब है ।
तीनि...खवाई = कभी तो खता खा जायेगा, धोखा खा जायेगा, इस
आशा में दिन में तीन बार राह रोककर खड़ी होती है । मजारी =
विल्ली । मुग्ध = मूर्ख । डहकाई = दुःख दे रही है । लापौ...दिखाई =

[133]

“तुम्हें धरि जाहु हमारी बहना, बिष लागे तिहारे नैना ।
 अजन छाँड़ि निरंजन राते, ना किसही का देंना ।
 बलि जाऊँ ताकी जिनि तुम्ह पठई, एक भाई एक बहना ॥”
 “राती खाँड़ी देखि हमारा सिंगारो ।
 सरण-लोकभँ हम बलि आई, करन कबीर भरतारी ॥”
 “सरणलोक में क्या दुख पड़िया, तुम्ह आई कलि माँही ।
 जाति जुलाहा नाम कबीरा, अजहुँ पतीजी नाही ॥
 तहाँ जाहु जहाँ पाट-पटंबर, अगर चंदन घसि लीना ।
 आइ हमारे कहा करोगी, हम तो जाति कमीना ॥
 जिनि हम साजे साज्य निवाजे, बाँधे काचै धागे ।
 जे तुम्ह जतन करी बहुतेरा, प्राणी आगि न लागै ॥
 साहिय मेरा लेखा माँगै, लेखा क्यों करि दीजै ।
 जे तुम्ह जतन करी बहुतेरा, तो पाहण नीर न भीजै ॥
 जाकी मैं मछी सो मेरा मछा सा मेरा रखवालू ।
 टुक एक तुम्हारे हाथ लगाऊँ तो राजाराम रिसालू ॥
 जाति जुलाहा नाम कबीरा बनि बनि फिरी उपासी ।
 आसि-आसि तुम्ह फिरि फिरि सो एक मानु एक मासी ॥”

[134]

माया महा ठगिनि हम जानी ।

तिरगुन फाँसि लिये कर डोलै, बोलै मधुरी बानी ॥

लाखों की भीड़ में भी अचानक धर दबोचती है, किसी को नहीं दिखायी देता ।

133. कबीर और माया का संवाद है। “ए मेरी बहन माया, तुम अपने घर जाओ, तुम्हारी आँखों में बिष लगा है। हम तो अंजदरूप ससार को छोड़कर निरंजन में माते हैं, हमें किसी से क्या लेना-देना ! बलिहारी है उनकी जिन्होंने तुम्हें भेजा है। हम एक भाई और एक बहन हैं।” इस पर माया कहती है—“ए कबीर, इस लाल तलवार (मदमत्त नयनों) को देखो, यह मेरा शृंगार देखो। मैं स्वर्गलोक से कबीर को पति बनाने के लिए आयी हूँ।”

इसके बाद कबीर का उत्तर है। पतीजी = प्रतीति। जाकी...रखवालू = मैं जिसकी मछली हूँ वही मेरा मछुआ है और वही मेरा रखवाला भी है (तुम मुझे नहीं पकड़ सकती)। रिसालू = खीझेंगे, अप्रसन्न होंगे।

केशव के कमला होइ बैठी, सिव के भवन भवानी ।
पंडा के भूरत होय बैठी, तीरथ हू में पानी ॥
जोगी के जोगिन होइ बैठी, राजा के घर रानी ।
काहू के हीरा होइ बैठी, काहू के कौड़ी कानी ॥
भक्तन के भक्तिन होइ बैठी, ब्रह्मा के ब्रह्मानी ।
कहैं कवीर सुनो भाई साधो, यह सब अकथ कहानी ॥

[135]

अब मोहि ले चलु ननद के वीर अपने देसा ।
दन पंचन मिलि लूटी हूँ, सग-सग, आहि विदेसा ।
गंगतीर मोरी खेती-बारी, जमुनातीर खरिहाना ।
सातो बिरबी मेरे नीपजै, पाचू मोर किसाना ।
कहै कवीर यह अकथ कथा है, कहता कही न जाई ।
सहज भाइ जिहि ऊपजै, ते रमि रहै समाई ॥

[136]

लावो दावा आगि जलावो घरा रे ।
ता कारनि मन धंधै परा रे ।
इक डाइनि मेरे मन में बसे रे ।
नित उठि मेरे जिय को डंसे रे ।
ता डाइनि के तरिका पाँच रे ।
निसि-दिन मोहि नचावै नाच रे ।
कहै कवीर हूँ ताको दास,
डाइनि के संग रहै उदास ।

[137]

बहुरि नहि आवना या देस ।
जो जो गये बहुरि नहि आये, पठवत नहि सेंदेस ।

135. ननद के वीर = ननद के भाई, पति । पंचन = पाँच इन्द्रिय । संग... विदेसा = ये विदेश मे साथ-साथ है । गंगतीर... किसान = इड़ा के तट पर मेरी खेती होती है और पिगला के किनारे खलिहान है । सातों बीज मेरे खेत में पैदा होते हैं । सातो बीज सात धातुएँ—चर्म, रुधिर, मास, मेद, अस्थि, मज्जा, वीर्य हैं । पाँच मेरे किसान हैं । ये पाँचों ज्ञानेन्द्रिय हैं ।
136. आगि = भगवद्विरह की अग्नि । घरा = मोह-माया की दुनिया । डाइनि = ममता । तरिका पाँच = पाँच इन्द्रियों के विषय ।
137. आदेस = गोरखपन्थी लोभ 'आदेश'-'आदेश' कहते हैं ।

सुर-नर-मुनि और पीर औलिया, देवी-देव-गनेस ।
 धरि धरि जनम सब भरमे है, ब्रह्मा-विष्णु-महेश ।
 जोगी जंगम और संन्यासी, दीगम्बर दरवेश ।
 चुड़ित-मुंडित-पंडित लोई, सुगं-रसातल सेस ।
 ग्यानी गुनी चतुर औ कविना, राजा-रंक-नरेश ।
 कोई रहीम कोई राम वखानै, कोई कहै आदेस ।
 नाना भेष बनाय सब मिलि, ढूँढ़ि फिरे चहुँ देस ।
 कहै कवीर अंत ना पैहौ, विन सतगुरु उपदेस ।

[138]

कहूँ रे जे कहिवे की होइ ॥
 ना को जानै ना को मानै, तार्यै अचिरज मोहि ॥
 अपने अपने रंग के राजा, मानत नाही कोइ ॥
 अति अभिमान लोभ के घाले, चले अपनपौ खोइ ॥
 मैं मेरी करि यहु तन खोयो, समझत नही गँवार ॥
 भोजलि अधफर धाकि रहे है, बूड़े बहुत अपार ॥
 मोहि आग्या दई दयाल दया करि, काहूँ समझाइ ॥
 कहै कवीर मैं कहि कहि हार्यौ, अब मोहि दोस न लाइ ॥

[139]

भारी कहौ तो बहु डरो, हलका कहौ तो झूठा ।
 मैं का जाणों रामकूँ नैनू कवहूँ न दीठा ॥ 1 ॥
 ऐसा अद्भुत जिनि कयै, अद्भुत राखि लुकाइ ।
 वेद कुरानाँ गमि नही, कहाँ न को पतिआइ ॥ 2 ॥
 करता की गति अगम है, तूँ चल अपणै उनमान ।
 धीरें धीरें पाँव दे, पहुँचेंगे परवान ॥ 3 ॥

[140]

ऐसा भेद विगूचन भारी ।
 वेद-क्तेव दीन अह दुनिया, कौन पुरुष कौन नारी ॥

138. तार्यै = उसने । भोजलि = भोजन में कुछ आधे सूये लोग
 तैरते-तैरते घम गये हैं और न जाने कितने डूब गये ।
 139. जाणों = जानूँ । दीठा = दिखायी दिया । गमि = पहुँच । कहाँ = कहने
 पर । आपणै उनमान = अपने अनुमान से । परवान = परिणाम में, अन्त
 में ।
 140. विगूचन = उलझन । कतेव = कित्ताव, कुरान । मूदा = मूढ़ । ब्रंद =

एक बूंद एकै मल-मूतर, एक चाम एक गुदा ।
 एक जोतिथे सब उत्पन्ना, को बाह्यन को सूदा ॥
 रज-गुन ग्रह्या तम-गुन संकर, सत-गुन हरि है सोई ।
 कहै कबीर एक नाम जपहु रे, हिंदू तुरक न कोई ॥
 माटी का प्यंड सहजि उपपना, नाद रु व्यद समाना ।
 विनसि गयां ये का नाव घरिहौ, पडि गुनि अ म जानां ॥

[141]

साधो एक रूप सब माही ।
 अपने मनहि बिचारि कै देखो और दूसरो नाही ॥
 एकै त्वचा रुधिर पुनि एकै विप्र सूद्र के माही ।
 कही नारि कही नर होइ बोलै गैव पुष्प वह माही ॥
 सब्द पुकारि सत में भाखौ अन्तर राखौ नाही ।
 कहै कबीर ज्ञान जेहि निरमल बिरलै ताहि लखाही ॥

[142]

मैं कातैं बूझो अपने पिया की बात री ।
 जान सुजान प्रान-प्रिय पिय बिन, सबे बटाऊ जात री ।
 आसा मदी अगाध कुमति यहै, रोकि काहू पै न जात री ।
 काम-क्रोध दोउ भये करारे, पड़े विषय-रस मात री ।
 ये पाँचो अपमान के सगी, मुमिरन को अलसात री ।
 कहै कबीर बिछुरी नहि मिलिहा, ज्यों तरवर बिन पात री ।

[143]

या करीम बलि हिकमति तेरी,
 ताक एक मूरति बहूतेरी ॥
 अर्ध गगन में नीर जमाया,
 बहुत भीति करि नूरनि पाया ॥
 अवलिय-आदम-पीर-मुलाना,
 तेरी सिफति करि भये दिवाना ॥

विन्दु । विनसि... = जो नष्ट हो गया उसका क्या नाम दू ?

141. गैव पुष्प = कोई दूसरा अद्भुत पुरुष ।

142. बटाऊ = राही ।

143. करीम = दयानु । याक... बहूतेरी = एक ही मिश्रित अर्ध गगन किये हैं । अर्ध... नीर = अर्ध या पानी । नूर = ...

कहे कबीर यह हेतु विचार
या रब या रब यार हमारा ॥

[144]

(जाके) बारह-मास वसंत होय, (ताके) परमारय बूझै बिरला कोय ।
वरिसे अग्नि अखंड धार, हरिहर भी-वन (अ) ठारह भार ।
पनिया आदर परी न लोय, पवन गहे कस मलिन धोय ।

यिनु तरिवर फूलै आकास, शिव-विरचि तहँ लेहि वास ।
सनकादिक भूलै भँवर बोय, सल-चौरासी जोइनि जोय ।
जो तोहि सतगुरु सत लजाव, ताते न छूटे चरन भाव ।
अमर लोक फल लावै चाव, कहँहि कबीर बूझ सो पाव ।

[145]

डँड़िया फदाय धन चलु रे, मिलि सेहु सहेली ।
दिना चारि को सग है, फिर अंत अकेली ।
दिन दस नैहर खेलि ले, सामुर निज भरना ।
बहियाँ पकरि पिय ले चले, तब उजर न करना ।
इक अँधियारी कोठरी, दूजे दिया न बाती ।
लेहि उतारि ताही घराँ, जहँ संगि न साथी ।
इक अँधियारी कुइयाँ, दूजे लेजुर दूटी ।
नैन हमारे अस दुरें, मानो गागर फूटी ।
दास कबीरा यों कहै, जग नाहिन रहना ।
सगी हमरे चलि गये, हमहँ को चलना ।

अवलिय = ओलिया, सन्त, महात्मा । सिफति करि = गुणगान करके ।
रब = पालनकर्त्ता ।

144. परम पद का वर्णन है । जाके...जोष = वही बारह महीने नित्य वसन्त रहता है । यद्यपि अग्नि (तेज) की अखण्ड धारा बरसती रहती है तो भी वन अट्ठारह भार (सम्पूर्ण) हरियाली धारण किये रहता है । पानी के प्रति लोग आदर नहीं रखते तो भसा पवन से मँल धोयी जा सकती है । पानी = भक्ति । पवन = हठयोग । वहाँ बिना वृक्ष के ही आकाश पुष्पों से भरा रहता है, शिव और ब्रह्मा उन फूलों की महक का रस लेते हैं, सनकादिक मुनि अमर होकर भूले हुए हैं और चौरासी लाख योनियों को देखते रहते हैं ।

145. डँड़िया = डण्डे में लगी हुई एक तरह की पालकीनुमा सवारी । धन = धन्या, दुलहिन । लेजुर = रज्जु, रस्सी ।

[146]

अमरपुर ते चतु हो गजना ।
 अमरपुरी की सँकरी गनिनी, अड़वड़ है चढ़ना ।
 ठोकर लगी मुरु-जान शब्द की, उधर गये छपना ।
 बोहि रे अमरपुर नामि यत्रिया, सौदा है करना ।
 बोहि रे अमरपुर मन वगनु हैं, दरसन है सहना ।
 संत सम्राज गभा जहँ बैठी, बड़ी गुण अपना ।
 कहत कबीर मुनो भाई साधो, भयसागर है तरना ।

[147]

बाबा अगम-अगोचर कैना, ताँते कहि गमनाओं ऐना ।
 जो दीये मो मो है नहीं, है सो कहा न जाई ।
 सैना-बैना कहि गमनाओं, मूँगे का मुड़ भाई ।
 दृष्टि न दीनी मुष्टि न आई, बिनवाँ नाहि निवार ।
 ऐसा ज्ञान कथा मुड़ भरे, पठिन करो विचार ।

[148]

रेल-रूप जेहि है नहीं, अबर बरो कहि देह
 मयन-मँडन के मर्त्य, रहता दुरत बिदेह — १॥१॥
 मोहि मेरा एक तू और न दुख बोझ ।
 जो नाहव दूखा कहै, दूखा कुत को होइ — २॥१॥
 निर्गुन की सेवा करो, निर्गुन का कर जान ।
 निर्गुन निर्गुन के जे, रहे इतर अतर — ३॥१॥

[149]

मोहि मोर अहं अहं दुरत जेहि बनत दुखः
 आठ दूख नह करत मोहि है नहि दूखः
 नहि नहि नहि नहि नहि नहि नहि नहि नहि नहि
 मोहि मोहि मोहि नहि नहि नहि नहि नहि नहि

जाय उतरिहैं बाही देसवां हो, जहाँ कोई ना हमार ।
 जैसी महलिया साहेब कैं हो, तगी बिचमी बजार ।
 पाप-पुन दोऊ बनिया हो, हीरा लाल अपार ।
 कह कबीर गुन साइयाँ मोर मोहिय देस ।
 जो गये सो बहुरे ना को कहत संदेस ॥

[150]

पाँड़े बूझि पियहु तुम पानी ।
 जिहि मिटिया के घर मेंह बैठे, तामेंह सिस्ट समानी ।
 छपन कोटि जादव जहें भोजे, मुनिजन सहज अठासी ।
 पैग-पैग पैगवर गाड़े, सो सब सरि भी माँटी ।
 तेहि मिटिया के भाँड़े पाँड़े, बूझि पियहु तुम पानी ॥
 मच्छ-कच्छ घरियार बियाने, रुधिर-नीर जल भरिया ।
 नदिया नीर नरक वहि आवैं, पमु-मानस सब सरिया ॥
 हाइ क्षरी क्षरि गूद गरी गरि, दूध कहाँ तैं आया ।
 सो लै पाँड़े, जैवन बैठे, मटियहि छूति लगाया ॥
 वेद-कितेव छाँड़ि देउ पाँड़े, ई सब मन के भरमा ।
 कहहि कबीर सुनहु हो पाँड़े, ई तुम्हरे हँ करमा ॥

[151]

साधो, पाँड़े निपुन कसाई ।
 बकरी मारि भेड़ि को धाये, दिल मे दरदन आई ।
 करि अस्नान तिलक दै बैठे, बिधि सों देवि पुजाई ।
 आतम मारि पलक मे बिनसे, रुधिर की नदी बहाई ।
 अति पुनीत जैव कुल कहिये, सभा माहि अधिकारी ।
 इनसे दिच्छा सब कोई मनि, हँसि आवैं मोहि भाई ।
 पाप-कटन की कथा सुनावे, करम करावे नीचा ।
 बूझत दोउ परस्पर दीखे, गहे चाहि जम खीचा ।
 गाय बधैं सो तुरक कहावै, यह बया इनसे छोटे ।
 कहै कबीर सुनो भाई साधो, कलि में बाहान छोटे ॥

धारी जगदेतज्जलाशमः) । सोरह पनिहार = पाँच ज्ञानेन्द्रिय, पाँच कर्मेन्द्रिय, पाँच प्राण और मन । घइलवा = घड़ा अर्थात् यह शरीर रूपी घट । धन = दुलहिन, जीव । घड़ा ढरक गया अर्थात् जीवनी-सक्ति समाप्त हो गयी । चार कहारा = शव बहन करनेवाले आदमी ।

[152]

तो पं वीजरूप भगवाना,
जो पंडित का कथिसि गियाना ॥
नहि तन नहि मन नहि अहंकारा,
नहि सत-रज-तम तीनि प्रकारा ॥
विष-अमृत-फल फले अनेक,
वेद ह वोचक है तह एक ॥
कहे कबीर इहै मन माना,
केहिधू छूट कवन उरझाना ॥

[153]

पंडित थाद बदन्ते झूठा ।
राम कहाँ दुनिया गति पावै
खांड कहाँ मुख मीठा ॥
पावक कहा पाव जे दाभै,
जल कहि त्रिपा बुझाई ।
भोजन कहा भूख जे भाजै,
तो सब कोइ तिरि जाई ॥
नरक साथि सूवा हरि बोले,
हरि परताप न जानै ।
जो कबहूँ उड़ि जाइ जंगल में,
बहुरि न सुरत आनै ॥
साँची प्रीति विपै मायाभू,
हरि भगतनि-सुँ दासी ।
कहै कबीर प्रेम नहि उपज्यौ,
वाध्यौ जमपुरि जासी ॥

152. यदि भगवान् वीजरूप है तब तो सब उन्ही का परिणाम है । फिर तन, मन, अहंकार तथा सत्त्व-रज-तम आदि गुणों की पृथक् सत्ता कहाँ रही ? वेद और वेद के वोचक ये दोनों ही वृक्ष हुए, जिसके विष और अमृत नाना फल लगे हुए हैं । कबीर कहते हैं कि यह सारा प्रपंच मन का कल्पित है, इसमें भला किससे छूटा जाय और किससे उलझा जाय । यह पद कुछ पाठान्तर के साथ 'वीजक' में आता है । कुछ टीकाकार लोग इसे परिणाम-वाद के खण्डन में लिखा हुआ बताते हैं ।

153. पण्डित झूठा वाद बदता है । राम कहने मात्र से यदि दुनिया गति

[154]

पाँडे न करसी वाद-विवाद ।
 या देही विन सबद न स्वाद ॥
 अंड ब्रह्मण्ड खंड भी माटी,
 माटी नवनिधि काया ।
 माटी खोजत सतगुरु भेट्या,
 तिन कछु अलख सखाया ॥
 जीवत माटी मूवा भी माटी
 देखो ग्यान बिचारी ।
 अति काली माटी में वासा
 लैटै पाँव पसारै ॥
 माटी का चित्र पवन का थंभा
 व्यंद संजोगि उहाया ।
 भाने षड़ें सेंवारै सोई,
 यह मोव्यंद की माया ॥
 माटी का मंदिर ग्यान का दीपक
 पवन वाति उजियारा ॥
 तिहि उजियारै सब जग मूलै,
 कबीर ग्यान बिचारा ॥

[155]

सुम बूझहु पंडित कवन नारि । कोइ नाहि बिआइल रह कुमारि ॥
 मेहि सब देवन मिलि हरिहि दीन्ह । तेहि चारहु गुग हरि संग लीन्ह ॥
 यह प्रथमहि पद्मिनि रूप पाय । है सापिनि सब जग खेदि खाय ॥
 ई वर पुवती के वार नाह । अति रे तेज तिया रै निताह ॥
 कह कबीर सब जग पियारि । यह अपने बलकबै रहै भारि ॥

तो खांड (चीनी) कहने से मुंह मीठा हो जाता । आग कहने से दाह होता और पानी कहने से प्यास बुझती, इत्यादि । करके... जानै = आदमी के साथ जब तक तोता रहता है तब तक हरिनाम लेता है । पर जब कभी जगल में उड़ जाता है तो याद भी नहीं करता ।

154. पण्डित, वाद = विवाद न कर । यह सब-कुछ मिट्टी ही है । थंभा = सम्भा । व्यंद = बिन्दु । भानै = तोड़ता है । षड़ें = गढ़ता है ।

155. बिआइल = प्रसव किया । नारि = माया । किसी ने माया को जन्म नहीं दिया । अर्थात् वह अनादि है । रह कुमारि = वह किसी की विधिपूर्वक

[156]

चलन चलन सबको कहत है,
 नौ जानौ बैकुंठ कहाँ है ।
 जोत्रन एक प्रमिति नहि जान,
 बातनि ही बैकुंठ बताने ॥
 जब लग है बैकुंठ की आसा,
 तब लग नहि हरिचरन निवासा ॥
 कहे-सुनें कैसे पतिअइये,
 जब लग तहाँ आप नहि जइये ॥
 कहे कबीर यह कहिये काहि,
 साधो संगति बैकुंठहि आहि ॥

[157]

फर पकरें अंगुरी गिने, मन धावै चहुँ ओर ।
 जाहि फिरायो मो मिलै, मो भया काठ की ठौर ॥ 1 ॥
 केसा कहा बिगाड़िया, जो मूँडै सो वार ।
 मन कौं काहे न मूँडिए, जामैं विपै-विकार ॥ 2 ॥
 बैस्नौ भया तो क्या भया, वृक्षा नही विवेक ।
 छापा-तिलक बनाइ करि, दगध्या लोक अनेक ॥ 3 ॥

[158]

क्या है तेरे न्हाई-धोई, आतमराय न चीन्हा सोई ।
 क्या घट उमरि मजन कीयें, भीतरि मँल अपारा ।

पत्नी नहीं हुई। यह...खाय = इतने पहले पद्मिनी का रूप पाया। पद्मिनी, सुलक्षणा स्त्री। बाद में सर्पिणी की भाँति सारे ससार को खा गयी। ई... नाह = इस नवयुवती के नाह (पति) इसके सामने अभी बच्चे ही हैं; क्योंकि शिव, विष्णु आदि जिन देवताओं को 'मायापति' समझा जाता है वे वस्तुतः माया द्वारा कल्पित उपाधिओं के कारण ही पृथक्-पृथक् नाम-वाले देवता बने हुए हैं। माया अनादि है, देवगण आदि। इसीलिए यह स्त्री नित्य ही उनके सामने तेज बनी रहती है। निताह = नित्य ही। कह...मारि = कबीर कहते हैं कि यह माया समस्त जगत् को प्रिय लगती है, किन्तु अपने बालको को ही मारकर जा रही है; क्योंकि जन्म-मृत्यु के भव-चक्र में पड़े हुए जीव वस्तुतः माया के कारण ही नश्वर शरीर आदि को आत्मा मानकर नाना प्रकार का क्लेश पाते हैं और बार-बार जन्म-मरण के चक्र में पड़ते हैं। इस प्रकार यह माया अपने ही बालको को मार रही है।

राम-नाम विन नरक न छूटे, जो धोवै सौ वारा ।
 का नट मेखै भगवा बस्तर, भसम लगावै लोई ।
 ज्युं दादुर सुरसरि-जल भीतरि, हरि विन मुक्ति न होई ।
 परिहरि काम राम कहि वीरे, सुनि सिख बंधू मोरी ।
 हरि की नांव अभैपददाता, कहै कवीरा कोरी ।

[159]

मन बनियाँ बनिज न छोड़े ।
 जनम जनम का भारा बनियाँ, अजहूँ पूर न तीले ।
 पासों के अधिकारी लैले, भूला भूला डोलै ।
 घर में दुविधा कुमति बनी है, पल-पल में चित तोरै ।
 कुनवा थाके सकल हराभी, अमृत में बिष धोलै ।
 तुमही जल में तुमहीं यत्न में, तुमही घटघट बोलै ।
 कहै कवीर या वा सिष को डरिये, हिरदे गाँठि न खोलै ॥

[160]

लोका मति के भोरा रे ।
 जो कासी तन तजै कवीरा,
 तो रामहि कहा निहोरा रे ।
 तब हम बैसे अब हम ऐसे,
 इहै जनम का साहा रे ।
 राम-भगति-परिजाकोहित चित
 ताकी अचिरज काहा रे ।
 गुरु-परसाद साध की संगति,
 जन जीतें जाइ जुलाहा रे ।
 कहै कवीर सुनहु रे सन्तो,
 भ्रमि परै जिनि कोई रे ।
 जस कासी तस मगहर ऊसर,
 हिरदे राम सति होई रे ।

[161]

पूजा-सेवा-नेम-व्रत, गुड़ियन का-सा खेल ।
 जब लग पिउ परसै नही, तब लग संसय मेल ॥

[162]

जाति न पूछो साध की, पूछ लीजिए ज्ञान ।
 मोल करो तलवार का पड़ा रहन दो म्यान ॥

हस्ती चढ़िए ज्ञान की, सहज दुलीचा डारि ॥
स्वान-रूप संसार है, भूकन दे शक मारि ॥

[163]

मेरा-तेरा मनुआ कैसे इक होई रे ।
मैं कहता हों आखिन देखी, तू कहता कागद की देखी ।
मैं कहता मुरझायनहारी, तू राख्यो उरझाई रे ।
मैं कहता तू जागत रहियो, तू रहता है सोई रे ।
मैं कहता निर्मोही रहियो, तू जाता है मोही रे ।
जुगन जगन समुझावत हारा, कही न मानत कोई रे ।
तू तो रंडी फिर बिहड़ी, सब धन डारे खोई रे ।
सतगुरु धारा निर्मल बाहे, वामैं काया धोई रे ।
कहत कबीर मुनो भाइ साधो, तब ही वैसा होई रे ।

[164]

दुलहिन अँगिया काहे न धोवाई ।
बालपने की मैली अँगिया बिपय-दाग परि जाई ।
बिन धोये पिय रोमत नाहीं, सेजसैं देत गिराई ।
सुमिरन ध्यान कै सावुन करि ले सत्तनाम दरियाई ।
दुविधा के भेद खोल बहुरिया मनकै मल धोवाई ।
चेत करो तीनों पन बीते, अब तो गवन नगिचाई ।
पालनहार द्वार है ठाढ़ अब काहे पछिताई ।
कहत कबीर सुनो री बहुरिया वित धंजन दे आई ।

[165]

मोरी चुनरी मे परि गयो दाग पिया ।
पाँच तत्त की बनी चुनरिया, सोरहसैं वेंद लागे जिया ।
यह चुनरी मोरे मँकेतें आई, समुरे में मनुवाँ खोय दिया ।
मलि मलि धोई दाग न छूटे, ज्ञान को सावुन लाय पिया ।
कहै कबीर दाग कब छुटिहै, जब साहब अपनाय लिया ।

[166]

तेरा जन एक आघ है कोई ।
काम-क्रोध अह लोभ विवर्जित, हरिपद, चीन्है सोई ॥

164. अँगिया = यहाँ शरीर से मतलब है । दुलहिन जीवात्मा है ।

166. सतिग = सात्त्विक ।

राजस-तामस-सातिग तीन्यूं, ये सब तेरी माया ।
 चौथे पद कौं जे जन चीन्है, तिनहि परम पद पाया ॥
 असतुति-निंदा-आसा छाड़ि, तजै मान अभिमाना ।
 लोहा-कचन समि करि देखै, ते भूरति भगवाना ॥
 च्यंतै तो माघौ च्यंतामणि हरिपद रमै उदासा ।
 त्रिसनां अरु अभिमान रहित है कहै कवीर सो दासा ॥

[167]

अबुझा लोग कहाँ लौ बूझै बूझनहार बिचारो ॥
 केते रामचन्द्र तपसी से जिन जग यह भरमाया ।
 केते कान्ह भये मुरलीधर तिन भी अन्त न पाया ॥
 मच्छ-कच्छ-वाराहसरूपी वामन नाम धराया ।
 केते बौध भये निकलंकी तिन भी अन्त न पाया ॥
 केतिक सिध-साधक-संन्यासी जिन यन्वास वसाया ।
 केते मुनिजन मोरख कहिये तिन भी अन्त न पाया ॥
 जाकी गति ग्रहण नही पाये सिब-सनकादिक हारे ।
 ताके गुन नर कैसे पैहो खड़ा कवीर पुकारे ॥

[168]

साधो, देखो जग बीराना ।
 साँची कहाँ तो मारन धावै झूठे जग पतिषाना ।
 हिन्दू कहत है राम हमारा मुसलमान रहमाना ।
 आपस में दोऊ लड़े मरतु हैं मरम कोई नहि जाना ।
 बहुत मिले मोहि नेमी धर्मी प्रात करै असनाना ।
 आतम-छोड़ि पपानै पूजै तिनका थोषा जाना ।
 आसन भारि डिभ धरि बैठे मन में बहुत गुमाना ।
 पीपर-पाथर पूजन लागे तीरथ-वर्न मुलाना ।
 माला पहिरे टोपी पहिरे छाप-तिलक अनुमाना ।
 साखी सब्दै गावत भूले आतम सबर न जाना ।
 घर-घर मंत्र जो देन फिरत हैं माया के अभिमाना ।
 गुस्सा सहित सिप्य सब बूड़े अंतकाल पछिताना ।
 बहुतक देखे पीर-ओलिया पढ़ै किताब-कुराना ।
 करै मुरीद कबर बतलावै उनहूँ खुदा न जाना ।

हिन्दु की दया मेहर तुरकन की दोनो घर से भागी ।
वह करै जिवह बाँझटका मारे आग दोऊ घर लागी ।
या विधि हँसत चलत है हमको आप कहावें त्याना ।
कहै कबीर सुनो भाई साधो, इनमें कौन दिवाना ।

[169]

मीयाँ तुम्हसी बोल्यो वणि नही आवै ।
हम मसकीन खुदाई बन्दे तुम्हरा जस मनि भावै ॥
अलह अबलि दीन का साहिव, जोर नही फुरमाया ।
मुरिसद-पीर तुम्हारै है को, कहो कहाँ थे आया ॥
रोजा करं निवाज गुजारं कलमै भिसत न होई ।
सत्तरि कावे इक दिल भीतरि जे करि जानै कोई ।
ससम पिछानि तरस करि जिय मैं, मालमती करि फीकी ।
आया जानि साईं कूँ जानै, तब हूँ भिस्त सरीकी ।
माटी एक भेष धरि नानाँ सब मे ग्रह समानाँ ।
कहै कबीर भिस्त छिटकाई दोजग ही मनमानाँ ॥

[170]

वै कपूँ कासी तजं मुरारी । तेरी सेवा-चोर भये बनवारी ॥
जोगी-जती-तपो संन्यासी । मठ देवल बसि परनै कासी ॥
तीन बार जे नित प्रति नहावै । काया भीतरि नवरि न पावै ॥
देवल देवल फेरी देही । नाव निरंजन कवहुँ न लेहीं ॥
चरन-विरद कासी कौ न देहूँ । कहै कबीर भल नरकहि जैहूँ ॥

[171]

बहुविध चिय बनाय कै, हरि रज्जां झाँझ-गुन ।
जेहि न इच्छा भूलिवे को, ऐसो दुखि केहि पास ॥

169. मीयाँ = मियाँ, तुमने बोलते नहीं बन्दे । मसकीन = गरीब, दल । खुदाई
बन्दे = भगवान् के सेवक । तुम्हारा नावें = तुम्हें काहे बन्दे
भावै । मुरसिद = गुद । निवाज = नवाज । गुजारं = गुजारे
दोजग, दोजस = नरक । कलम = कलम । भिसत = बहुरा
करो, मालमती को झाँझ-गुन । आया = आया । फीकी = फीकी
आया हुआ जानै । माटी का भेष धरि नानाँ है वे ही समाने
वहिस्त में ग्रह होते हैं ।
170. हे भगवान्, वे लोग कबीर को क्यों छोड़ देते हैं ?

मूलत मूलत बहु कलप कीते, मन न छोड़े आस ।
 रचि हिंडोला अहो-निशि हो चारि जुग चौमास ॥
 कबहुँ ऊँच से नीच कबहुँ, सरग-भूमि ले जाय ।
 अति भ्रमत हिंडोलवा हो, नेकु नहि ठहराय ॥
 डरत ही यह मूलवे को, रासु जादवराय ।
 कहँ कबीर गोपाल विवती, सरन हरि तुअ पास ॥

[172]

चली मैं खोज में पिय की । मिठी नहि सोव यह जिय की ॥
 रहे नित पास ही मेरे । न पाऊँ यार को हेरे ॥
 विकल चहुँ ओर को धाऊँ । तबहुँ नहि कंत को पाऊँ ॥
 धरो केहि भाँति सों धीरा । गयी गिर हाथ से हीरा ॥
 कटी जब नैन की झाँई । सरयोँ तब गगन में साँई ॥
 कबीर रावद कहि दासा । नयन में यार को बासा ॥

[173]

तलफै विन बालम मोर जिया ।
 दिग नहि चैन रात नहि निदिया,
 तलक तलफ के भोर किया ॥
 तन मन मोर रहँद-अस डोलै,
 मुन्न सेज पर जनम छिया ।
 नैन धकित भये पंथ न भूझै,
 साँई वेदरदी मुघ न लिया ॥
 कहत कबीर मुनो भाई साधो,
 हरो पीर दुख जोर किया ॥

तेरी सेवा से जी चुराने लगे है । ये जोमी-जती तपस्वी संन्यासी मठों और देवालयों में बैठे हुए काशी को स्पर्श कर रहे हैं । जो लोग तीन बार स्नान करते हैं और कामा के भीतर (कितनी मूल है) इसकी खबर भी नहीं जानते, देवालय से देवालय तक फेरी देते हैं और निरंजन का नाम कभी नहीं लेते—(वे लोग यदि मुक्ति के लिए काशी पर भरोसा करें) मैं तुम्हारे चरणों में आश्रय पाने का यत्न काशी को नहीं दूँगा (अर्थात् यदि तूँगा तो तुम्हारे चरणों के प्रताप से, व्यर्थ ही काशी में मरकर यह यश काशी को नहीं मिलने दूँगा) भले ही नरक ही क्यों न जाऊँ ।

172. कटी...साँई = जब आँखों में पड़ी हुई छाया हट गयी अर्थात् अज्ञान का आवरण हट गया ।

[174]

अविनासी दुल्हा कब मिलिही, भक्तन के रछपाल ।
 जल उपजी जल ही सों नेहा, रटत पियास पियास ।
 मैं ठाढ़ी विरहन मग जोऊँ, प्रियतम तुमरी आस ।
 छोड़े गेह नेह लगि तुम सो, भई चरन सवलीन ।
 ताला-बेलि होति घर भीतर, जैसे जल बिन मोन ।
 दिवस न भूख रैन नाह निद्रा, घर अँगना न सुहाय ।
 सेजिरिया बैरिन भई हमको, जायत रैन बिहाय ।
 हम तो तुमरी दासी सजना, तुम हमरे भरतार ।
 दीन-दयाल दया करि आओ, समरथ सिरजनहार ।
 कै हम प्रान तजति हैं प्यारे, कै अपनी कर सेव ।
 दास कबीरा विरहा अति वाढेव, हमको दरसन देव ॥

[175]

नैना अंतरि आव तूँ, ज्यों ही नैन झपेऊँ ।
 ना हो देखौं और कूँ, नाँ तुझ देखन देऊँ ॥1॥
 कबीर रेख सिन्दूर की काजल दिया न जाइ ।
 नैनूँ रमइया रमि रह्या, दूजा कहाँ समाइ ॥2॥
 मन परतीति न प्रेम-रस, नाँ इस तन मे ढंग ।
 क्या जाणौ उस पीवसूँ, कैसे रहसौ रग ॥3॥

[176]

नैनो की करि कोठरी, पुतरी पलँग बिछाय ।
 पलको की चिक डारिकै, पिया को लिया रिझाय ॥1॥
 प्रीतम को पतिया लिखूँ, जो कहूँ होय विदेस ।
 तन मे मन मे नैन मे, ताको कहा सँदेस ॥2॥

174. जल उपजी...पियास पियान = यह विरहिणी उस मछली के समान है जो जल में ही उपजी और जल से ही उसका प्रेम है और फिर भी प्यास-प्यास चिल्ला रही है। भगवान् में ही उत्पन्न और भगवान् में ही सहज प्रेम होते हुए भी जीव भगवान् को नहीं पा रहा है। ताला-बेलि = ताल-मिलाहट, छटपटाहट।

[177]

अँखियाँ तो झाई परी, पंथ निहारि निहारि ।
 जीहड़ियाँ छाला पड़्या, नाम पुकारि पुकारि ॥1॥
 विरह कमंडल कर लिये, वैरागी दो नैन ।
 माँगै दरस भयूकरी, छके रहै दिन-रैन ॥2॥
 सब रंग ताँत रवाव तन, विरह बजावै नित ।
 ओर न कोई सुनि सकै, कै साईँ कै चित ॥3॥

[178]

पछा पछी के कारनै, सब जग रहा मुलान ।
 निरपछ हूँ के हरि भजै, सोई सन्त मुजान ॥1॥
 अमृत केरि मोटरी, खिर मे धरी उतार ।
 जाहि कहौ मै एक है, मोहि कहै दो-चार ॥2॥

[179]

दुलहिनि तोहि पिय के घर जाना ।
 काहे रोवो काहे गावो, काहे करत बहाना ॥
 काहे पहिर्यो हरि हरि चुरियाँ, पहिर्यो प्रेम कै बाना ।
 कहै कबोर सुनो भाई साधो, बिन पिया नाहि ठिकाना ॥

[180]

मूतल रहलूँ भी नौद भरि हो, पिया दिहल जगम ।
 चरन-कैवल के अंजन हो नैना ले लूँ लगम ॥
 जासों निदियान आवै हो नहि तन अलसाय ।
 पिया के वचन प्रेम-सागर हो चलूँ चली हो नहाय ॥
 जनम जनम के पापबा छिन मे डारव धोवाय ।
 यहि तन के जग दीप कियो प्रीत बतिया लगाय ॥
 पाँच तत्त के तैल चुआए ब्रह्म अगिनि जगाय ।
 प्रेम-पियाला पियाइ के हो पिया पिया बोराय ॥
 विरह अगिनि तन तलफै हो जिय कछु न सोहाय ।
 ऊँच अटरिया चढ़ि बैठ लूँ हो जहँ काल न जाय ॥
 कहै कबोर विचारिके हो जम देख डराय ॥

177. जीहड़ियाँ = जीभ में ।

180. मूतल रहलूँ = सोई हुई थी । दिहल = दिया ।

[181]

अब तोहि जान न दहूँ राम पियारे,
ज्युं भावै त्युं होह हमारे ।
बहुत दिनन के बिछुरे हरि पाये,
भाग बड़े घर बैठे आये ।
चरननि लागि करी बरियाई,
प्रेम-प्रीति राखी उरझाई ।
इत मन-मदिर रहो नित चोपै,
कहै कबीर परहु मति धापै ॥

[182]

तन-मन-धन वाजी लागी हो,
चोपड़ खेलूं पीव से रे, तन-मन वाजी लगाया ।
हारी तो पिय की भई रे, जीती तो पिय मोर हो ।
चौसरिया के खेल में रे, जुग मिलन की आस ।
नदं अकेली रह गई रे, नहिं जीवन की आस हो ।
चार वरन घर एक है रे, भांति भांति के लोग ।
मनसा-वाचा कर्मना कोइ, प्रीति निवाहो ओर हो ।
लख चौरासी भरमत भरमत, पोपै अटकी आय ।
जो अबके पो ना पड़ी रे, फिर चौरासी जाय हो ।
कहै कबीर धर्मदास से रे, जीती वाजी मत हार ।
अबके सुरत चढ़ाय दे रे, सोई सुहागिन नार हो ।

[183]

नाम-अमल उतरै ना भाई ।
और अमल छिन छिन चढ़ि उतरै, नाम-अमल दिन बहै सवाई ।
देखत चढ़ै सुनत हिय लागै, सुरत किये तन देत घुमाई ।
पियत पियाला भये मतवाला, पायो नाम मिटो दुचिताई ।
जो जन नाम अमल रस चाखा, तर मई गनिका सदन कसाई ।
कहै कबीर गुंने गुड़ खाया, विन रसना का करै चड़ाई ।

182. जुग = चौरस के खेल में दो गोटियों का एक ही कोठे में एकट्ठा होना ।

नदं = चौरस की गोटी । पो = जीत का दांव-विशेष ।

183. अमल = नशा ।

पाँच तत्त की बनी चुनरिया नाम के लागे फूँदन ।
चढ़िगे महल सुत गई रे किवरिया दास कबीर लागे झूलन ॥

[188]

मैं अपने साहब संग चली ।
हाथ मे नरियल मुख मे चीड़ा, मोतिघन माँग भरी ।
लिल्ली घोड़ी जरद बछेड़ी, तारु चढ़ि के चली ।
नदी किनारे सतगुरु भेटे, तुरत जनम सुधरी ।
कहै कबीर सुनो भाई साधो, दोउ कुल तारि चली ।

[189]

गुरु मोहि घुँटिया अजर पियाई ।
गुरु मोहि घुँटिया पियाई, भई सुचित मेटी दुचिताई ।
नाम-औपधी अधर-कटोरी, पियत अपाय कुमति गई मोरी,
ब्रह्मा-विस्तु पिये नही पाये, सोजत सभू जन्म गँवाये ।
सुरत निरत करि पिये जो कोई, कहै कबीर अमर होय सोई ॥

[190]

कबीर भाटी कलाल की, बहुतक बंटे आइ ।
सिर सौवे सोई पिये, नही तो पिया न जाइ ॥1॥
हरि-रस पीया जाणिये, जे कबहूँ न जाइ खुमार ।
मैमंता घूमत रहे, नाही तन की सार ॥2॥
सब रसायण मैं किया, हरि-सा ओर न कोइ ।
तिल इक घट मैं सचरै, तो सब कंचन होइ ॥3॥

[191]

पीछे लाग्य जाइ था, लोक वेद के साथि ।
आगे थैं सतगुरु मिल्या, दीपक दीया हाथि ॥1॥
दीपक दीया तेल भरि, वाती दई अघट ।
पूरा किया बिसाहुणा, बहुरि न आयौ हट ॥2॥
कबीर गुरु गरवा मिल्या, रलि गया आटे लूण ।
जाति-पाति-कुल सब मिटै, नाथ धरौगे कीण ॥3॥

190. मैमंता = मदमाता ।

191. अघट = कभी न घटनेवाली, अक्षय । शरीर दीपक है, आगु तेल है और

सतगुरु हमसूँ रीझि करि एक कछा परसंग ।
बरस्या बादल प्रेम का, भीजि गया सब अंग ॥4॥

[192]

वै दिन कब आवेंगे भाइ ।
जा कारनि हम देह धरी है, मिलिवाँ अंगि लगाइ ।
हो जानूँ जे हिल-मिलि खेलूँ, तन मन प्रान समाइ ॥
या कामना खरो परिपूरन, समरथ हो रांम राइ ॥
माहि उदासी माघी चाहै,
चितवन रैन बिहाइ ॥
सेज हमारी स्यंघ भई है,
जब सोऊँ तब साइ ॥
पहु अरदास दास की सुनिये,
तन की तपनि बुझाइ ॥
कहै कबीर मिलै जे साई,
मिलि करि मगल गाइ ॥

[193]

मेरी अँखियाँ जान सुजान भई ।
देवर ननद सुसर संग तजि करि, हरि पीव तहाँ गई ॥
बालपन के करम हमारे, काटे जानि दई ।
वाह पकरि करि किरपा कीरही, आप समीप लई ॥
पानी की बूंदये जिनि ध्येँड साज्या, ता संगि अधिक रई ॥
दास कबीर पल प्रेम न घटई, दिन-दिन प्रीति नई ॥

[194]

इति विधि रामसूँ ल्यो लाइ ।
चरण पापं निरति करि, जिम्या बिना गुंण गाइ ।
जहाँ स्वातिबूँद न सीप साइर, सहजि मोती होइ ।
उन मोतियन में नीर पोखी, पवन अम्बर धोइ ।

आत्मा अक्षय वस्ती है । विसाहुणों = खरीदना । गुरु गरवा भित्ति = गुरु
गले मिले । लूण = नमक ।

192. स्पघ = सिंह ।

193. रई = रत हुई ।

194. चरण पापं निरति करि = चरणों के पल पर नृत्य करो । जिम्या बिना =

जहाँ धरनि बरषै गगन भीजै, चन्द-मूरज मेल ।
 दोइ मिलि तहाँ जुड़न लागे, करत हंसा केलि ।
 एक विरग भीतरिनदी चाली, कनक कलस समाइ ।
 पंच मुचटा आइ बैठे, उदै भई वनराइ ।
 जहाँ बिछुट्यो तहाँ लाग्यो, गगन बैठो जाइ ।
 जन कबीर बटाऊवा, जिनि मारग लियो जाइ ।

[195]

करो जतन सखी साईं मिलन की ।
 गुड़िया गुड़िया गुपलिया,
 तजि दे बुधि सरिकैयां गनन की ।
 देवता पितर भुइयो भवानी
 यह मारग चोरयो चन्दन की ।
 जैचा महल अजब रंग बैंगना,
 साईं की मेढ़ बहो नगरी बूझ की ।
 तन-मन-गन सब अपनि कर बारी,
 गुरन सम्हार नद पश्यै नद की ।
 कहै कबीर निभंय शून्य ईश्वर,
 कूंजी बडा हो नद पश्यै नद की ॥

[196]

मोरे लगि भये दान मुरंगी हो ।
 धन सतगुरु उपदेश दियो है, होइ गयो चित्त भिरंगी हो ।
 ध्यान गुरूप की बनी है तिरिया, घायल पाँचो संगी हो ॥
 घायल की गति घायल जाने, की जानै जात पतंगी हो ।
 कहै कवीर सुनो भाई साधो, निशि दिन प्रेम उमंगी हो ॥

[197]

गुरु बड़े भूंगी हमारे गुरु बड़े भूंगी ।
 कीटसों ले भंग कीन्हा आपसों रंगी ।
 पाँव औरै कोई सब भये भूंगी पंख औरै और रंगी रंगी ।
 जाति कुला ना लखें कोई सब भये भूंगी ।
 नदी-नाले मिलै गंगै कहलावै गंगी ।
 दरियाव-दरिया जा सामने सग मे संगी ।
 चलत मनसा अचल कीन्ही मन हुआ पंगी ।
 तत्त मे निःतत्त दरसा संग में संगी ।
 बध तैं निर्वंध कीन्हा तोड़ सब तंगी ।
 कहै कवीर किया अगम गम नाम रँग रंगी ॥

[198]

पिया मेरा जाये मैं कैसे सोई री ।
 पाँच सखी मेरे सग की सहेली,
 उन रँग रंगी पिया रंग न मिली री ॥
 सास सयानी ननद देवरानी,
 उन डर डरो पिय सार न जानी री ।
 द्वादस ऊपर सेज बिछानी,
 चढ़ न सकी भारी लाजल जानी री ॥
 रात दिवस मोहि कूका मारे,
 मैं न सुनी रचि नहि सग जानी री ।
 कहै कवीर सुनु सखी सयानी,
 बिन सतगुरु पिया मिले न मिलानी री ॥

196. पाँचों संगी = पाँच प्राण ।

198. द्वादस ऊपर = 10 इन्द्रिय, मन और बुद्धि इन बारहों से परे । रात दिवस... जानी री = रात-दिन मेरे हृदय में चिरहृ-वेदना उमड़ती रहती

[199]

बहुत दिनन की जोवनी, बाट तुम्हारी रान ।
 त्रिय तरनै तुझ मिलन कं, मनि नाहो बिनरान ॥1॥
 बिरहिनि ऊठे भी पड़े, दरसन बारनि रान ।
 मूवा पीछे देहुंगे, मो दरसन केहि कान ॥2॥
 मूवा पीछे त्रिनि मिले, बहै कबोर रान ।
 पावर-घाटा-नोह, नव पारन कोने कान ॥3॥
 बामरि मुख ना रनि मुख, ना मुख नुपिने नाहि ।
 कबोर बिछुट्या रामन, ना मुख धूप न छाहि ॥4॥

[200]

परबति परबति में फिर्या, नैन नैबाए रोइ ।
 सो यूटी पाऊं नहीं, जातं जीवन होइ ॥1॥
 नैन हमारे जलि गए, छिन छिन सोइ तुज ।
 ना तूं मिले न मैं लुछी ऐसी बेदन मुज ॥2॥
 सुखिया सब समार है तापे जरु सार ।
 दुनिया दास कबोर है जाने अरु रोव ॥3॥

[201]

धाइ न सकौ तुझपै सकूं न तुज बुलाइ ।
 जियरा यौही लेहुगे, बिरह तपाइ तपाइ ॥1॥
 यह तन जाली मसि करूं, ज्यू घूबी जाइ सरानि ।
 मति वं राम दया करे, बरसि बुझावे अनि ॥2॥
 यह तन जाली मसि करौ, तिली राम का नौरे ।
 लेखनि करूं करक की, लिखि लिखि राम पठावे ॥3॥
 इस तन का दीवा करौ, बाती मेलूं जीव ।
 लोही सींची तेल ज्यू, कब मुख देखो पीव ॥4॥

है, पर मैंने उसकी आवाज नहीं सुनी और न उसके सहवास को ही जान सकी ।

201. वह राम दया मत करे । मैं वह दरीर जलाऊँगी, जलाकर राख कर दूँगी ताकि घुआँ आकाश में जाय (और बादल बनकर वही) इस आग को बरसकर बुझा दे । बिरह की आग से ही वह रन वेदा होगा जो इस ताप को बुझा सकेगा ।
 करक = ठठरी । लोही = लहू, रक्त ।

कै विरहिन कूँ भीच दे, कै आपा दिखलाइ ।
आठ पहर का दासजाँ, मोपे सहा न जाइ ॥5॥

[202]

कविरा प्याला प्रेम का, अंतर दिया लगाय ।
रोम रोम में रमि रह्या, और अमल नया लाय ॥1॥
राता-माता नाम का, पीया प्रेम अधाय ।
मतवाला दीदार का, माँग मुक्ति बलाय ॥2॥

[203]

ऐ कबीर, तें उतरि रहू, संवल परो न साथ ।
संवल घटे न पगु धके, जीव बिराने हाथ ॥1॥
कबीर का घर सिखर पर, जहाँ सिलहली गैल ।
पाँव न टिकै पिपीलिका, खलकन लादे बैल ॥2॥

[204]

काल खड़ा सिर ऊपरे, जागु बिराने भीत ।
जाका घर है गैल में, सो कस सो निचीत ।

[205]

छाकि पर्यो आतम मतवारा ।
पीवत रामरस करत विचारा ॥
बहुत भोति महर्षी गुड़ पावा ।
लै कसाव रस राम चुवावा ।
तन पाटन मैं कीन्ह पसारा ।
माँगि माँगि रस पीवै विचारा ॥
कहै कबीर फावी मतवारी ।
पीवत रामरस लयो खुमारी ॥

[206]

सब दुनी सयानी मैं बोर ।
हम बिगरे बिगरी जनि ओर ।

203. सिलहली = पिच्छिल, फिसलने लायक । गैल = रास्ता । खलकन =
दुनिया ।

205. कसाव = कपाय रस । पाटन = पट्टण, शहर ।

नै नहि बौरा राम किनो बौरा,
 सतगुरु जार गयो भ्रम मोरा ।
 विद्या न पड़ू बाद नहि जानूं,
 हरि गुन क्यज-मुनज बौरातूं ॥
 काम-क्रोध दोऊ भये विकारा,
 आपहि आप जरे संसारा ॥
 मीठो रहा जाहि जो भावै
 दास कबीर राम गुन गावै ॥

[207]

नैहर मैं दास लगाय आय चुनरी ।
 ऊ रंगरेजवा के मरम न जानै,
 नहि निले धोबिया कौन करे जजरी ।
 तन के कूंडी ज्ञान के सौदन
 सावुन महंग विचाय या नगरी ।
 पहिरि-ओड़िके चली ससुरारिया,
 गाँवाँ के लोग कहै बड़ी फुहरी ।
 कहै कबीर सुनो भाई साधो,
 दिन सतगुरु कबहूँ नहि सुपरी ।

[208]

सील-संतोल ते सब्द जा मुक्त बसै, सतजन जोहरी साँच मानी ।
 बदन विकसित रहै दयाल आनंद में, अघर मैं मधुर मुसकात यानी ।
 साँच गेलं नही झूठ धोलं नही, मुक्त मैं सुमति सोइ स्रैष्ठ ज्ञानी ।
 कहत हौं ज्ञान पुरकारि के सबन सो, देत उपदेस दिल दई ज्ञानी ।
 ज्ञान को पूर है रहनि को सूर है, दया की भक्ति दिल भाहि ठानी ।
 ओर ते छोर ली एक रस रहत है, ऐस जन जगत मैं बिरले प्राणी ।
 ठग बटपार ससार मे भरि रहे, हस की चाल कहै काग जानी ।
 चपल और चतुर है बन बहु चकिने, यात मैं ठोरु ये कपट ठानी ।
 कहा तिन सों कहाँ दया जिनके नही, घात बहुतें करे बगुन ध्यानी ।
 दुर्मती जीव की दुविध छूटे नही, जन्म जन्मान्त पड नरें तानी ।
 काग कूबुडि सूबुडि पावै कहाँ, कठिन कठोर विकराल यानी ।
 अगिन के पुंज है सितलता तन नही, अमृत और विष दोऊ एक सानी ।
 कहा साखी कहे सुमति जागा नही, गाँव की चाल बिन पूर पानी ।
 सुकृति औ सत्त की चाल साँची सही, काग बरु अधम की कौन मानी ।
 कहै कबीर कोउ सुघर जन जोहरी, गदा सयपान पियो नीर छानी ।

[209]

अनारो ज्ञान गीतगये ।

येने मोनहा काँच मन्दिर में भगवत पूँछि गये ।

खोनेहरि यहु निहरि कृप-बन गीतगये ।

ऐसी दुसरेन गीतगये तापर दनन-न-न गये ।

भरत-पुत्री-का-न ना गये पर पर न-न गये ।

बहु बहीर भानो के गुनना गीत गये ।

[210]

दाम दाना सबन भगवत गये ।

एक भगवत गीत गये भगवत गीतगये ॥

हिन्दु में मन्दिर है हर नम रा प्यारा ।

गोपना कोटि कोटि गुन गुन दादागये ॥

गिरा गिराये येन रा गुपद गये गीतगये ।

भारत-पुत्री-का-न नम भगवत गीतगये ॥

बभन नाटे मोह के बंध निरमल ।

मोह नमर न आता नम रादा रंदा ।

धरती का भगवत दान नम भगवतगये ।

गोपना गीतगये गीत का दान गीतगये ॥

मेवक को गीतगये गीत नम रादागये ।

बहु बहीर भानो के गुनना गीत गये ॥

[211]

गणन की ओट निगाना है ।

दक्षिण गुरु पंडित का बाँध, धन के बीच छिपाना है ।

तन की कमान गुरु का रोना, गुरु-बान ले जाना है ।

भारत जान बैधा तन ही तन, सतगुरु का परवाना है ।

209. मोनहा = कुत्ता । काँच के मन्दिर में कुत्ता अपने ही प्रतिबिम्बों को देखकर भौंका करता है, वैसे ही जीव भी जगत् में अपने ही अनेक प्रतिबिम्बों को अपने से भिन्न समझकर लड़ता फिरता है । केहरि यहु = सिंह कुएँ में अपनी परछाई देखकर क्रोध पड़ा था, ऐसी कहानी है । स्फटिक-दिल में अपनी परछाई देख हाथी अपने दाँतों से लड़ने को अड़ जाय । सतनी के सुनना (गुना) = जीव (जो माया के बन्धन में है) ।

210. मैगल = मदमस्त ।

मार्या वान घाव नहिं तन में, जिन लागा तिन जाना है ।
कहैं कबीर सुनो भाई साधो, जिन जाना तिन माना है ॥

[212]

मन मस्त हुआ तब क्यों बोले ।
हीरा पायो गाँठ गठियायो, बार बार बाको क्यों खोले ।
हलकी थी जब चढ़ी तराज, पूरी भई तब क्यों तोले ।
सुरत कलारी भई मतबारी, मदवा पी गई बिन तोले ।
हंसा पाये मानसरोवर, ताल-तलैया क्यों डोले ।
तेरा साहब है घट माँही, बाहर नैना क्यों खोले ।
कहैं कबीर सुनो भाई साधो, साहब मिलि गये तिल ओले ॥

[213]

सोच-समझ अभिमानी, चादर भई है पुरानी ।
टुकड़े-टुकड़े जोड़ि जगत-सों, सीके अँग लिपटानी ।
कर डारी मैली पापन-सों, लोभ-मोह में सानी ।
ना यहि लग्यो ज्ञान कै साधुन, ना धोई भल पानी ।
सारी उमिर ओढ़ते बीती, भली बुरी नहिं जानी ।
संका मान जान जिय अपने, यह है चीज विरानी ।
कहत कबीर धरि राखु जतन से फेर हाथ नहिं आनी ॥

[214]

जियरा मेरा फिरे रे उदास ।
राम बिना निकसि न जाई सास,
अजहूँ कौन आस ।
जहाँ-जहाँ जाऊँ राम मिलावे न कोई ।
कहौ संतो कैसे जीवन होई ॥
जरै सरीर यहु तन कोई बुझावे ।
अनल दहै निस नीद न आवे ॥
चंदन घसि-घसि अग लगाऊँ ।
राम बिना दाखु दुख पाऊँ ॥
सत-संगति मति मन करि धोरा ।
सहज जानि भजै राम कबीरा ॥

[215]

इब न रहूँ माटी के घर में,
 इब मैं जाइ रहूँ मिलि हरि मैं ॥
 छिनहर घर अब झिरहर टाटी,
 पन गरजन कंपे मेरी छाती ॥
 दसवें दारि लागि गई तारी,
 दूरि गवन आवन भयो भारी ॥
 चहुँ दिसि बैठे चारि पहरिया,
 जागत मूसि गये मोर नगरिया ॥
 फहे कबीर सुनहु रे तोई,
 भानड़ घड़ण सँवारण सोई ॥

[216]

सेजे रहूँ नैन नही देखों
 बहु दुख कासों कहूँ हो दयाल ॥
 सामु की दुखी सुसर की प्यारी,
 जेठ के तरनि डरौं रे ॥
 ननद सुहेली गरव गहेली,
 देवर के विरह जरौं हो दयाल ॥
 याप सबन को करै तराई,
 माया सोउ मतवाली ॥
 सगी भईया तैं सति चढ़िहूँ,
 तब हूँ हूँ पीयहि पियारी ॥
 सोचि विचारि देखी मन सांही
 औसर आइ बन्यूँ रे ॥

215. इब = अब। माटी का घर = भौतिक शरीर। छिनहर = टूटा-फूटा।
 झिरहर = जर्जर। दसवें दारि = दसवें मुकाम पर। चार पहरिया = चार
 पाहर (मन, बुद्धि, चित्त, अहंकार)। भानड़ घड़ण = तोड़ना और गड़ना।

216. सति = चित्त पर; माया = माता।

जैसा कि पहले ही बताया गया है ये पद समासोक्ति-पद्धति पर लिखे गये
 हैं। प्रत्येक शब्द का लक्ष्यार्थ खोजना सब समय ठीक नहीं होता। मास-
 समुह, जेठ आदि पद केवल नाना प्रकार के भय, मोह और लाज के
 निदर्शक हैं।

कहै कबीर, सुनहु मति सुन्दरि,
राजा राम रमूँ रे ॥

[217]

पीले प्याला हो मतवाला, प्याला नाम अमीरस का रे ।
वालपना सब खेलि गँवाया, तरुन भया नारी वस का रे ।
विरध भया कफ-वाय ने घेरा, खाट पड़ा न जाय खसका रे ।
नाभि कँवल बिच है कस्तूरी, जैसे मिरग फिरे वन का रे ।
बिन सतगुरु इतना दुख पाया, बँद मिला नहिँ इम तन का रे ।
माता पिता बधु सुत तिरिया, संग नहीं कोइ जाय सका रे ।
जब लग जीवै गुरु गुत लेगा, घन जोवन है दिन दस का रे ।
चौरसी जो उवरा चाहे, छोड़ कामिन का खसका रे ।
कहै कबीर सुनो भाई साधो, नख-सख पूर रहा विस का रे ।

[218]

खेल ले नैहरवा दिन चार ।
पहिली पठौनी तीन जन आये, नौवा चाम्हन बारि ।
बाबुलजी में पैयाँ तोरी लागो, अबकी गवन दे टारि ॥
दुसरी पठौनी आपै आये, लेके डोलिया कहारि ।
धरि बहियाँ डोलिया बैठारिन, कोउ न लागै मोहार ॥
ले डोलिया जाइ वन मे उतारिन, कोई नहीं सगी हमार ।
कहै, कबीर सुनो भाई साधो, इक घर है दस द्वार ॥

[219]

मैं भँवरा तोहि बरजिया, वन-वन वास न लेय ।
अटकंगा कहूँ वेल से, तड़पि-तड़पि जिय देय ॥1॥
बाड़ी के बिच भँवरा था, कलियाँ लेता बास ।
सो तो भँवरा उड़ि गया, तजि बाड़ी की आस ॥2॥

[220]

चलती चक्की देखि के, दिया कबीरा रोय ।
दुइ पट भीतर आय के, साबित गया न कोय ॥1॥
भाई वीर बटाउआ, भरि-भरि नैन न रोय ।
जाका था सो ले लिया, दीन्हा था दिन दोय ॥2॥

[221]

देह धरे का दंड है, सब काहू को होय ।
 ज्ञानी मुग़्त ज्ञान करि, भूरख मुग़्त रोय ॥1॥
 तकत तकावत तकि रहे, सके न बेसा मारि ।
 सब तीर खाली परे, चले कमानी डारि ॥2॥

[222]

मुपने मे साईं मिले, सोवत लिया जगाय ।
 आँखि न खोलूं डरपता, मत मुपना ह्वं जाय ॥1॥
 साईं केरे बहुत गुन, लिखे जो हिरदे माहि ।
 पिऊं न पानी डरपता, मत बं धोये जाहि ॥2॥

[223]

अनप्राप्त वस्तु को कहा तजे, प्राप्त को तजे सो त्यागी है ।
 सु असोल तुरंग कहा फेरे, अफतर फेरे सो यागी है ।
 जगभव का गावना ब्या गावें, अनुभव गावें सो रागी है ।
 वन गेह की वासना नास करे, कब्बोर सोई बैरागी है ॥

[224]

तोकी पीव मिलने घूँघट के पट खोल रे ।
 घट-घट मे वही साईं रमता, कटुक मचन मत बोल रे ।
 धन-जोवन को गरव न कीजै, दूठा पैतरंग चोल रे ।
 मुन्न महल में दियना वार ले, आसा सो मत डोल रे ।
 जोग जुगत सो रंगमहल मे, पिय पाई अनमोल रे ।
 कहै कबीर आनद भयो है, बाजत अनहद डोल रे ।

[225]

पायो सतनाम गरैकै हरवा ।
 साँकर सटोलना रहनि हमारी, दुवरे दुवरे पाँच कहैरवा ।
 साला कुजी हमें गुरु दीन्हो, जब चाहौं तब सोलौं कियरवा ।

223. अनप्राप्त = जो मिला नहीं । अमील तुरंग = मानदानी पोड़ा । अफतर = विगड़ल । यागी = बाग पकड़नेवाला सवार । जगभव = संसार का अनुभव । वन...करें = घर में बना हुआ भी घर की वासना जो त्याग करे या वन जीर गृह दोनों की वासना जो त्याग करे ।

225. साँकर सटोलना = खँकरा सटोला ।

वाम्हन छत्री न सूत्र बैसवा, मुगल पठान न सैयद सेसवा ।
आदि जोति नहि गौर गनेसवा, ब्रह्मा विष्णु महेश न सेसवा ।
जोगी न जगम मुनि दुरवेसवा, आदि न अंत न काल कलेसवा ।
दास कवीर ले आये सँदेसवा, सार सबद गहि चली बहि देसवा ।

[229]

साहेब है रंगरेज चुनरी मेरी रंग डारी ।
स्याही रंग छुड़ाये के रे दियो मजीठा रंग ।
धोय से छूटै नही रे दिन दिन होत सुरंग ॥
भाव के कुड नेह के जल में प्रेम रंग देइ बोर ।
दुख देह मँल जुटाय दे रे खूब रंगी झकझोर ॥
साहिब ने चुनरी रंगी रे पीतम चतुर सुजान ।
सब कुछ उन पर धार दूँ रे तन मन धन और प्राण ॥
कहै कवीर रंगरेज पियारे मुझ पर हुए दयाल ।
सीतल चुनरी ओढ़ि के रे भई हौं मगन निहाल ॥

[230]

हृद चले सो मानवा, वेहृद चले सो साध ।
हृद वेहृद दोऊ तजे, ताकर मत्ता अगध ॥

[231]

गगन दमामा वाजिया, पडत निसाने घाव ।
छेत पुकारै गुरमा, अव लड़ने का दाँव ॥ 1 ॥
जा मरने से जग डरै, सो मेरे आनन्द ।
कव भरिहौं, कव देखिहो, पूरन परमानन्द ॥ 2 ॥

[232]

अब गुरु दिल में देखिया, गावन को कछु नाहि ।
कविरा जब हम गावते, तब जाना गुरु नाहि ॥ 1 ॥
सुन्न मँडल में घर किया, बाजै सबद रसाल ।
रोम रोम दीपक भवा, प्रगटे दीन दयाल ॥ 2 ॥

टिप्पणी) । दस दरवाजा = दो नेत्र, दो कान, दो नासा-छिद्र, मुख, मूत्र-
द्वार, मलद्वार और ब्रह्मरन्ध्र । इनमें प्रथम नौ में कियाइ सगे हैं, प्राणा-
याम के द्वारा योगी इन्हें बन्द कर सकृता है ।

सुन्न सरोवर भीन मन, नीर तीर सब देव ।
मुधा सिधु मुख विलसही, विरला जाने भेव ॥ 3 ॥

[233]

लिखा लिखी की है नही, देखा देखी बात ।
दुलहा दुलहिनि मिलि गये, फीकी परी बरात ॥ 1 ॥
कागद लिखै सो कागदी, की व्यवहारी जीव ।
आत्म दृष्टि कहा लिखै, जित देखै तित पीव ॥ 2 ॥

[234]

लात्ती मेरे लाल की जित देखो तित लाल ।
लात्ती देखन मे गई, मैं भी हो गई लाल ॥ 1 ॥
जिन पावन भुईं बहु फिरे, धूमे देस विदेस ।
पिया मिलन अब होइया आगन भया विदेस ॥ 2 ॥

[235]

उलटि समाना आप मे, प्रगटी जोति अनंत ।
साहेब सेवक एक सँग, खेलै सदा वसन्त ॥ 1 ॥
जोगी हुआ झलक लगी, मिटि गया ऐंचातान ।
उलटि समाना आप मे, हुआ ब्रह्म समान ॥ 2 ॥

[236]

सखि, वह धर सबले ग्यारा, जहँ पूरन पुरुष हमारा ॥
जहाँ न सुख-दुख सांच-झूठ नहि पाप न पुन पसारा ।
नहि दिन रैन चद नहि सूरज, बिना जोति उजियारा ॥
नहि तहँ ग्यान-ध्यान नहि जप-तप वेद-कितेव न जानी ।
करनी, धरनी, रहनी, गहनी ये सब जहाँ हेरानी ॥
धर नहि अधर न बाहर-भीतर, पिड-ब्रह्मण्ड कछु नाही ।
पांच तत्त गुन तीन नही तहँ, साखी सव्द न ताही ॥
मूल न फूल बेल नहि बीजा, बिना वृच्छ फल सोहै ।
ओहं-सोह अघ ऊरध नहि, स्वासा लेखन को है ॥
नहि निरगुन नहि अबिगत भाई, नहि मूछम-अस्यूत ।
नहि अच्छर नहि अवगत भाई, ये सब जग के मूल ॥
जहाँ पुण्य तहँवा कछु नाही कह कबीर हम जाना ।
हमरी संन लखे जो कोई, पावं पद निरवाना ॥ 23 ॥

[237]

हेरत हेरत हे सखी, रह्या कबीर हिराइ ।
 बूंद समानी समंद में, सो कृत हेरी जाइ ॥ 1 ॥
 हेरत हेरत हे सखी, रह्या कबीर हिराइ ।
 समंद समाना बूंद मे, सो कत हेर्या जाइ ॥ 2 ॥

[238]

हृदे छाँड़ि बेहदि गया, हुआ निरंतर वास ।
 कैवल जु फूल्या फूल विन, को निरपे निज दास ॥ 1 ॥
 कबीर मन मधुकर भया, भया निरंतर वास ।
 कैवल जु फूल्या जलह विन, को देखै निज दास ॥ 2 ॥
 अंतरि कैवल प्रकासिया, ब्रह्म-वास तहँ होइ ।
 मन भँवरा तहँ लुबधिया, जाणँगा जन कोइ ॥ 3 ॥

[239]

हृद् छाँड़ि बेहद गया, किया सुनि असनान ।
 मुनि जन महल न पावई, तहाँ किया विश्राम ॥ 1 ॥
 देखो कम कबीर का, कछु पूरव-जनम का लेख ।
 जाका महल न मुनि लहै, सो दोसत किया अलेख ॥ 2 ॥

[240]

नीव बिहूणा देहरा, देह बिहूणा देव ।
 कबीर तहाँ बिलंबिआ, करे अलख की सेव ॥ 1 ॥
 देवल माँहै देहुरी, तिल जे है बिसतार ।
 माँहै पाती माँहि जल, माँहै पूजनहार ॥ 2 ॥

[241]

तूँ तूँ करता तुल गया, मुल में रही न हूँ ।
 बारी फेरी बलि गई, जित देखो तित तूँ ॥ 1 ॥
 लवा मारण दूरि घर, बिकट पंथ बहु भार ।
 कहो सतो नर्य पाइए, दुरलभ हरि-दीदार ॥ 2 ॥

239. दोसत किया अलेख = अलख पुरुष को दोस्त बनाया ।

240. नीव बिहूणा देहरा = बिना नीव का देवालय । देहुरी = देहली । माँहै...
 जल = उसी में पत्र-पुष्प और उसी में जल ।

241. हूँ = अहंभाव ।

[242]

अगम अगोचर गमि नही, तहाँ जगमगै जोति ।
जहाँ कबीरा बंदगी, पाप-पुन नही होति ॥ 1 ॥

[243]

दोकी दाधी लाकड़ी, ठाढ़ी करै पुकार ।
मति बसि पड़ी लुहार के, जाले दूजी बार ॥ 1 ॥
जो अग्य सो अधिबै, फूल्या सो कुम्हलाइ ।
जो चिणियाँ सो ढहिपड़े, जो आया सो जाइ ॥ 2 ॥

[244]

दूर वे दूर वे दूर वे दूरमति, दूर की बात तोहि बहुत भायें ।
अहै हज्जूर हाजीर साहब धनी, दूसरा कौन कहूँ काहि पायें ॥
छोड़ वे कल्पना दूर की धावना, राज तजि खाक मुख काहि लायें ।
पेड़ के गहे तैं डार-पल्लव मिलैं, डार के गहे-नहि पेड़ पायें ॥
डार औ पेड़ और फूल-फल प्रगट है, मिले जव गुरु इतनी लगायें ।
सपति-सुख-साहबी छोड़ जोगी भये, सून्य की आराधन पण्ड जायें ॥
कहहि कब्जीर बनखंड से क्या मिलैं, दिलहि को लोख दीवार पायें ।

[245]

मालन आवत देख करि, कलियाँ करी गुहार ।
फूले फूले चुनि लिए, काल्हि टमारी बार ॥ 1 ॥
फागुन आवत देखि करि, बन गूना मन बाँटि ।
ऊँची डाली पात हैं, दिन दिन पीय बाँटि ॥ 2 ॥
पात अड़ता वीं कटै, गुन नखर बढाव ।
अबके बिछुड़े ना मिथैं, कहि दूर पड़ैयें आव ॥ 3 ॥

[246]

कहना या सो कह दिया, ब्रह्म कछु कहा न आय ।
एक रहा दूना गया, दरिया मरुत समाय ॥ 1 ॥

243. दोकी दाधी = दाकमि की दाधी दूई । अधिबै = अस्त होना ।
चिणियाँ = सो चुना कल ।
246. उनमुनि = मुनारि । बाँट-बटुना चीन्हा = बटुना चीन्हा ।
धर्ममेव (दे. १८६३ की टिप्पणी) ।

उत्तमुनि सो मन लागिया, गगनहि पहुँचा आय।
चाँद-बिहूना चाँदना, अलख निरंजन राम ॥ 2 ॥
गगन गरजि बरसै अमी, वादल गहिर गंभीर।
चहुँ दिसि दमके दामिनी, भीजै दास कवीर ॥ 3 ॥

[247]

अरे इन दोहुन राह न पाई।
हिंदू अपनी करे बंझाई गागर छुवन न देई।
बेस्या के पाइन-तर सोवै यह देखो हिंदुआई।
मुसलमान के पीर-ओलिया मुर्गी मुर्गा लाई।
खाला केरी बेटी व्याहै घरहि में करै सगाई।
बाहर से इक मुर्दा लाये धोय-धाय चढ़वाई।
सब सखियाँ मिलि जेवन वैठी घर-भर करै बड़ाई।
हिंदुन की हिंदुवाई देखी तुरकन की तुरकाई।
कहै कवीर सुनो भाई साधो कौन राह लखै जाई।

[248]

साधो, एक आपु जग माही।
जादू करम-भरम है किरतिम ज्यों दरपन में छाहीं।
जल-तरंग जिमि जल तें उपजै फिर वा माहि रह्याई।
काया आई पाँच तत्त की बिनसै कहाँ समाई।
या विधि सदा देह गति सबको या विधि मर्नाहि विचारो।
आया होय न्याय करो न्यायो परम तत्त निरवारो।
सहज रहै समाय सहज में ना कह्यै आय न जायै।
घरें न ध्यान करै नहि जप-तप राम-रहोम न गावै।
तीरथ-वरत सकल परित्यागें मुन्न डोर नहि लावै।
यह धोखा जब समझि परें तब पूजे काहि पुजावै ॥
जोग, जुगत में भरम न छूटै जब लग आप न सूझै।
कह कवीर सोइ सतगुरु पूरा जो कोइ समझै बूझै ॥

[249]

(भाई रे) दुई जगदीश कहाँ ते आया, कहू कवने भरमाया।
अलह-राम-करीमा केसो, (हो) हजरत नाम धराया ॥
गहना एक बनक तें गढ़ना, इनि महँ भाव न दूजा।
कहन-मुनन को दुर करि पापिन, इक निमाज इक पूजा ॥

वही महादेव वही महंमद, ब्रह्मा-आदम कहिये ।
को हिंदू को तुर्क कहावे, एक जिमी पर रहिये ॥
वेद-कितेय पढ़े वे बुतुबा, वे मोलाना वे पांडे ।
बेगरि बेगरि नाम धराये, एक मटिया के भांडे ॥
कहैहि कबीर वे दूनो भूले, रामहि किन्हू न पाया ।
वे रास्सी वे गाय कटावें, वादहि जन्म गँवाया ॥

[250]

संतो, राह दुनो हम डीठा ।
हिंदु-तुर्क हटा नहि माने, स्वाद सबन्हि को मीठा ॥
हिंदू बरत-एकादसि साधें, दूध-सिंघारा सेती ।
अन को त्यागें मन को न हटके, वारन करें समोती ॥
तुर्क रोजा-नीमाज गुजारें, बिसमिल वांग पुकारें ।
इनकी भिस्त कहाँ तें होइहै, सांभें मुरगी मारें ॥
हिंदु की दया मेहर तुर्कन की, दोनो घट सो त्यागी ।
वे हलात के झटके मारें, आगि दुना घर लागी ॥
हिंदु-तुर्क की एक राह है, सतगुरु इहै बताई ।
कहैहि कबीर सुनहु हो सतो, राम न कहेउ खुदाई ॥

[251]

बन्दे तोहि बन्दिगी सों काम, हरि बिन जाँनि और हराम ।
दूरि चलणाँ कूँच वेगा इहाँ नही मुकाम ॥
इहाँ नही कोई यार दोस्त, गाँठि गरथ ना दाम ।
एक एक संगि चलणाँ, वीचि नही विथराम ॥
संसार-सागर विपम तिरणाँ, मुमरि लै हरि-नाम ।
कहै कबीर तहाँ जाइ रहणा, नगर बसत निर्धान ॥

[252]

बेद-कतेब इफनरा भाई दिल का फिकर न जाई ।
टुक दम करारी जो करहु हाजिर हजूर खुदाई ॥
धंदे खोजु दिल हर रोज ना फिरि परेसानी माहि ।
इह जु दुनिया सहस्र मेला दस्तगीरी नाहि ॥

251. कूँच वेगा = अपरिचित स्थान की यात्रा ।

252. इफनरा = मिथ्या । दरोग = झूठ । हक = सत्य । खालिक = सृष्टिकर्ता ।

खलक = जगत् ।

दरोग पढ़ि पढ़ि खुशी होइ बेलवर वाद बकाहि ।
हक सच्चु खालक खलकम्या ने स्याम मूरति नाहि ॥
आसमान म्याने लहैंग दरिया गुसल करद न बूद ।
करि फिरु दाइन लाइ चसमे जहँ तहाँ मौजूद ॥
अल्लह पाक पाक है सक करो जो दूसर होइ ।
कवीर कर्म करीम का उहु करे जानें सोइ ॥

[253]

मन, तुम नाहक दुद मचाये ।
करि असनान छुबो नहि काहू, पाती फूल चढ़ाये ।
मूरति से दुनिया फल माँग, अपने हाथ बनाये ।
यह जग पूजें देव-देहरा, तीरथ-वर्त-अन्हाये ।
चलत-फिरत मे पाँव धकित भे, यह दुख कहाँ समाये ।
झूठी काया झूठी माया, झूठे झूठे झूठल खाये ।
बोझिन गाय दूध नहि देहै, मालन कहँसे पाये ।
साँचे के संग साँच बसत है, झूठे मारि हटाये ।
कहै कवीर जहँ साँच वस्तु है, सहज दरसन पाये ॥

[254]

यह जग अंधा में केहि समझावो ।
इक-दुई हो उन्हे समझावो सब ही भुलाना पेट के पंधा ।
पानी के घोडा पवन असवरवा ढरकि परै जस ओस के बूँदा ।
गहरी नदिया अगम बहै घरवा खेवनहारा पड़िगा फंदा ।
घर की वस्तु निकट नहि आवत दिया वारि के बूँदत अंधा ।
लागी आग सकल वन जरिगा बिन गुह्यान भटकिया बंदा ।
कहै कवीर सुनो भई साधो इक दिन जाय लेंगोटी शार बंदा ।

[255]

वाजन दे वाजंतरी, कलि ककुही जनि छेड़ ।
तुझे विरानी का परी, अपनी आप निवेर ॥ 1 ॥

254. पानी के घोडा = क्षणभंगुर शरीर । पवन-असवरवा = प्राण । गहरी नदी = माया प्रवाह । खेवनहारा = जीवात्मा । घर... अंधा = घर में पड़ी हुई वस्तु के नजदीक तो जाता नहीं, यह अन्धा (मुग्ध मनुष्य) सारी दुनिया में उसे दिया जलाकर खोजता है । लागी आग = मोह की आग लगी हुई है ।

255. वाजंतरी = यन्त्री, वीणा । कलि ककुही = निकृष्ट वाद्य । टीकाकारों

देस-विदेस न हों फिरा, गाँव गाँव की खोरि ।
ऐसा जियरा ना मिला, लेवे फटक पिछोरि ॥2॥

[256]

मून्य मरै, अजपा मरै, अनहद हू मरि जाय ।
राम-सनेही ना मरै, कह कबीर समुझाय ॥

०००

का कहना है कि वाजन्तरी से संसार के लोगों की नामा मतवाली बाणी और कलि ककुही से वेदुआ शास्त्री पुराणिक आदि का तात्पर्य है (त्रिज्या. पृ. 647), परन्तु सीधा अर्थ यह जान पड़ता है कि तेरे भीतर जो उत्तम आनन्द-ध्वनि है उसे ही बजने दे, दुनियाबी टण्डों में न पड़। तुझे दूसरों की क्या पड़ी है, अपनी ही सम्हाल ! विश्व में कलि-मुकुरी पाठ है और अर्थ यह किया गया है कि यह शरीर यन्त्र (वीणा) है और बजानेवाले के अधीन है। वह जैसा चाहेगा, बजायेगा। तू मन को 'जो बैकल कुकुरियों के समान है', मत छेड़, नहीं तो उसका विष तुझे भी बैकल कर देगा।

256. राम के प्रति प्रेम भक्तिमून्य समाधि, अजपाजाप और अनहद नाद की अनुभूति की अपेक्षा अधिक महत्त्वपूर्ण और शाश्वत है।

और मानस की रचना के गीछे किसी विशिष्ट शक्ति का हाथ है।

इस देश में 'पार्वती' कितना सुन्दर शब्द है ! 'पार्वती' देश के तीन खण्डों का प्रतीक है—एक इसका पर्वत, दूसरा इसका मैदानी और तीसरा इसका समुद्री खण्ड। इन तीन स्थानों की तीन देवियाँ हैं और पता नहीं किस काल से समय और प्रेरणा उपस्थित करती आ रही है। पर्वत-कन्या पार्वती से अधिक महिमामय शब्द हम शायद कोई न पा सकें। सीता को आशीर्वाद देते समय अनुसुइया ने कहा था—“पार्वती के समकक्ष हो।” दूसरी देवी है भूमि-सुता सीता, जानकी। तीसरी है सागर-पुत्री लक्ष्मी। ये तीन देवियाँ इस देश में हमारे गृहस्थ जीवन, हमारी माताओं और हमारी बहनों का आदर्श रही हैं और इसी आदर्श के सहारे हम जीवित हैं। वस्तुतः सारी नदियाँ पार्वती हैं। शिव की जो दो पत्नियाँ कही जाती हैं, वे हैं गंगा और पार्वती, ऐसी पार्वती जो पवित्रता की अन्तिम कोटि है। ऐसी पार्वती के मन में कुछ सन्देह है। 'सन्देह' और 'संशय'—इन दो शब्दों को तुलसीदास ने बार-बार कहा है, कितनी बार कहा है, यह मैं आपको बता नहीं सकता। उनके मन में कोई ऐसी बात थी कि इस युग में लोग संशय या सन्देह में पड़े हैं। वह संशय या सन्देह उन्होंने भरद्वाज के मुख से कहलवाया, गरुड़ के मुख से कहलवाया और पार्वती के मुख से कहलवाया। सबसे अधिक उन्होंने वह पार्वती के मुख से कहलवाया :

नाथ एक ससउ बड़ मोरें।

करगत वेदतत्व सब तोरें॥

दक्ष-सुता की शंका

“क्या राम वही है जो दशरथ के बेटे हैं या कोई दूसरे हैं ?”—इस प्रकार की शंकाएँ पार्वतीजी ने कही। पार्वतीजी का तो यह है कि वे जब पर्वत-कन्या नहीं थी, दक्ष-सुता थी, सती थी, तब से ही उनके मन में सन्देह था। उसका फल भी भोगा उन्होंने। एक बार शिव, सती के साथ विचरण कर रहे थे। उसी समय राम, लक्ष्मण के साथ सीता के वियोग में भटक रहे थे। सती ने अब राम को साधारण नर की तरह यो विलाप करते देखा तो उनके मन में सन्देह हुआ कि ये ब्रह्म नहीं हैं। शिव ने उन्हें बहुत समझाया और सन्देह दूर करने का बहुत यत्न किया, पर उनका सन्देह दूर नहीं हुआ। इस पर शिव ने कहा :

जौ तुम्हरे मन अति सदेह।

तो किन जाय परीछा लेह॥

सती ने सीता का भेस धारण किया। राम ने उन्हें देखा तो पूछा, “आप यहाँ कैसे आ गयी ? वृषकेतु कहाँ हैं ?” राम सती के छलावे में नहीं आये।

शिव से भी उन्होंने झूठ बोला, “आपके कारण मैंने उनकी कोई परीक्षा नहीं ली, उन्हें प्रणाम करके ही चली आयी।” तुलसीदास कहते हैं कि यह सब भगवान् की माया है।

पार्वती की शंका : शिव द्वारा निवारण

एक दिन पार्वती ने बड़े प्रेम और विनयपूर्वक शिव से कहा कि मेरे सन्देह मिटा दीजिए। पार्वती के रूप में अवतरित होकर भी उनके मन से सन्देह नहीं गया—
 'क्या राम वही अयोध्या के राजा दशरथ के पुत्र हैं या अजन्मा और निर्गुण ब्रह्म है ? अगर राजा के बेटे है तो ब्रह्म कैसे ?' शिव ने प्रसन्न होकर कहा, 'अच्छी बात है, जो तुम्हें पूछना है, पूछो।' पार्वती ने अरुह सवाल किये। इनका उत्तर 'रामचरितमानस' में है। पहला प्रश्न था कि जो निर्गुण है वह मनुष्य-वेश कैसे धारण कर सकता है ? इसके बाद पार्वती ने रामचरित की कथा पूछी। कथा के बाद चार सवाल और किये। सात सवालों में कथा आ जाती है। शिव ने भक्ति का स्वरूप समझाया और यह भी बताया कि ज्ञानी लोग किस अवस्था में रहते हैं। अन्त में शिव ने यह भी कह दिया कि जो कुछ पूछने से रह गया है, उसका भी जवाब ले लो। इसलिए तुलसीदासजी ने बार-बार इस कथा के बारे में कहा है—

रामकथा सुंदर करतारी।

ससय बिहग उड़ावनिहारी ॥

तुलसी के दो रूप

तुलसीदासजी के दो रूप हैं—एक तो बहुत ही सचेत कलाकार का रूप और दूसरा वह रूप जिसमें वे स्वयं को विलकुल भूल जाते हैं और एकमेक हो जाते हैं। वे समष्टि-वृत्ति में एकमय हो जाते हैं। शिव के साथ एकमेक होने की स्थिति यह है :

रचि महेश निज मानस राखा।

पाइ सुसमउ सिवा सन भापा ॥

तुलसीदासजी का 'रामचरितमानस' उमा-शम्भु-संवाद है। कथा की योजना इस प्रकार की गयी है कि बाद में यह भरद्वाज-याज्ञवल्क्य-संवाद भी हो जाता है और गरुड़ तथा कागमनुष्ण्ड-संवाद भी। लेकिन तुलसीदासजी के मन में यह उमा-शम्भु-संवाद है। कथा समाप्त होने पर भी उमा-शम्भु-संवाद कहा गया है। 'उत्तर-काण्ड' के 52वें दोहे के बाद, सातवीं चौपाई के बाद कथा सचमुच समाप्त-सी हो गयी है। बहुत-से आधुनिक समालोचक कहते हैं कि काव्य को तो यही समाप्त कर देना चाहिए था, क्योंकि इसके बाद भक्ति का उल्लेख मिलता है। पार्वती ने कहा है :

हरिचरित्रमानस तुम्ह गावा।

गुनि मैं नाथ अमित गुन पाया ॥

लेकिन पार्वती के मुख से यह नहीं निकला कि सन्देह दूर हो गया। जब कथा समाप्त होती है तब पार्वती कहती हैं -

नाथकृपा मम गत सन्देहा ।

रामचरन उपजेउ नव नेहा ॥

यही कथा समाप्त होती है। सच है, जब तक प्रश्नकर्ता का सन्देह दूर नहीं हो जाता, तब तक बात कैसे खरम हो सकती है ?

समालोचकों का पूर्वाभास

लगता है कि उन्हे यह आभास था कि आगे चलकर कभी समालोचक यह कहेंगे कि कथा तो उत्तरकाण्ड के 52वें दोहे के बाद समाप्त होनी चाहिए थी, अतः उन्होंने शिव के मुख से कहलवा दिया :

रामचरित जे सुनत अघाही ।

रस बिसेष जाना तिन्ह नाही ॥

आधुनिक आलोचक रस तक तो जाते हैं, पर रस-विशेष तक नहीं जाते। रस-विशेष क्या है ? तुलसीदासजी ने संकेत दिया है :

ब्रह्म पयोनिधि मदर ज्ञान सन्त सुर आहि ।

कथा सुधा मथि काढ़हि भगति मधुरता जाहि ॥

—यह ब्रह्म समुद्र है, सन्त देवता हैं और ज्ञान मन्दराचल पर्वत है। इस प्रकार मयने पर जो अमृत निकला है उसका नाम 'हरि-कथा' है। पर बात यही खरम नहीं होती। हरि-कथा ठीक है, वह अमृत है, लेकिन भक्ति उसकी मधुरता है। जब तक वह नहीं तब तक कोई लाभ नहीं, इसलिए रस-विशेष और कुछ नहीं 'भक्ति' ही है।

भक्ति क्या है ? इसे भी तुलसीदासजी ने बहुत ही स्पष्ट शब्दों में कहा है :

विरति चर्म असि ज्ञान मद लोभ मोह रिपु मारि ।

जय पाइअ सो हरिभगति देखू खगेस विचारि ॥

चर्म ढाल को कहते हैं। बुरे कर्मों से स्वयं को अलग रखना, इसे विरति कहते हैं। अतः विरति ढाल है और ज्ञान तलवार है। इससे मद, मोह, लोभ शत्रुओं को मारकर जो भक्ति पायी जाती है, वह हरि-भक्ति है। मद, मोह, लोभ से युक्त जो है, वह भक्ति नहीं है। यह हरि-भक्ति उस अमृत की मधुरता है।

तुलसीदासजी ने कई स्थानों पर अपने भक्तिभाव को निचोड़कर रस दिया है। उस युग के लोगों में जो सन्देह थे, 'रामचरितमानस' उन्हें दूर करने के लिए था। एक स्थान पर कहा गया है कि जो बिपयी, लम्पट, बगुले, कीड़े हैं वे मानस-स्वरूप इस सरोवर के निकट जाने का साहस नहीं करते। जब कथा समाप्त हुई तो शिव से पूछा गया कि आपने तो कहा था कि 'बगुला, काग, लम्पट आदि मानस-रूपी सरोवर के पास भी नहीं जाते, फिर कागमुधुण्डिजी ने यह कथा कैसे सुनी ? इस दृष्टान्त द्वारा उन्होंने गुरे भक्ति-तत्त्व को निचोड़कर रस दिया है, सारे उपनिषदों को दुहकर रस दिया है।

पावती के मुख से ही क्यों ?

तुलसीदास के मन में जो प्रश्न है उसे वे भरद्वाज से भी कहलाते हैं और गरुड़ से भी, लेकिन पावती से वे उसे बहुत विस्तृत रूप में इसलिए कहलावाते हैं कि पावती की गरिमा बहुत है, उनके मुख से जो प्रश्न निकलते हैं वे स्वतः गुह्यपूर्ण हो जाते हैं।

‘रामचरितमानस’ एक तीसरा भागवतरूप है। यह एक भविष्य-निरपेक्ष और व्यक्ति-सापेक्ष रूप के बीच का रास्ता है। समष्टिगत चित्त की ऐतिहासिकता के रूप में राम की उत्पत्ति है। इसीलिए तुलसीदास ने कहा कि पथ बहुत अच्छे हैं, लेकिन पथ में अनन्य भक्त सर्वत्र घड़ा है। अनन्य भक्त की बुद्धि स्थिर रहती है। वह क्षणिक नहीं होती, नित्य बनी रहती है। उसे यही भासता है कि यह जो बर-अचर सांसारिक रूप दिखायी दे रहा है, वह भगवान का रूप है। इसी रूप में सगुण भगवान् है। रामायण की स्थापना इसी रूप में है।

[‘वाग्मिनी’ अक्तूबर 1973]

संशय पर विजय

चार सौ वर्ष पहले तुलसीदास अवधपुरी में राम-कथा लिखते बैठे थे। जिस संकीर्ण —संशय और असमंजस से चित्त व्याकुल था। जीवन में उन्होंने केवल दुःख ही सहा है, चारों ओर से उपेक्षा और अपमान की चोटें पड़ी हैं, राम-कथा पर बड़ा भारीमा है लेकिन मन का संशय नहीं जाता।

करन चहो रघुपति गुन माहा ।

लघु मति मोरि चरित अवगाहा ॥

मूख न एकउ अग उपाऊ ।

मन अति रंक मनोरथ राऊ ॥

मति जति नीच ऊँचि रुचि आछी ।

चहिय अमिय जग जुरद न छाछी ॥

कैसे पार पाजोगे मनसाराम ? दुनिया इतनी सीधी नहीं है कि मुझारी बात मुन लेनी। अपने लीओ, अपने पत्रो, यहाँ तरु तो ठीक है :

निज कवित्त केहि लाग न नीका ।

सरस होउ अयवा अति फीका ॥

पर वही बाहर ने गये कि गड़बड़ हुई। लोग क्या प्रसन्न करेंगे ? दुनियाँ नालेगी :
क्यों धन करना !

ये परमपिता मुनि हरगोही।

ते बर पुरब बहुत धन नाही ॥

नही नाही, पैसा कहल करना छोड़ नही है:

यो सब्र कुछ नहि जाइरही।

यो धन क्या काम करि करही ॥

क्या काम होला जो कुछ धन से ? नालेन नय नही मानना। राम-मुन्दन
करने में हवे क्या है ! सब कुछ ही उगह के नही होतें। कुछ ऐसे भी होतें हैं जो
धन ही देखते हैं, और जो गोर दृष्टि नही देतें। ऐसा है कि तुम बाप के होत हो,
पर मुन्हायें अलिखल खेतों नही हैं। इतना विस्वास तो मुन्हीं रखना हो बाहर
कि और जो छोका करके बुझो को हो प्रहम करनेवाले समझन भी हैं—सबहुँको
के समझ। सबहुँको, जो कुछ मेंतें हैं, सत्ता छोड़ देतें हैं। हाँ, इतना विस्वास मुन्हीं
बाप को है :

हों ही नहीं। भारी असमंजस है। कविता के महासमुद्र का पार पायेंगे? हनुमानजी को वे स्मरण कर चुके हैं, पर शिक्षक जा नहीं रही है। कैसे होगा? कविता कठिन साधना है:

कवि न होउं नहि वचन प्रवीनू।
सकल कला सब विद्या हीनू॥
आखर अरथ अलंकृति नाना।
छंद प्रबंध अनेक विधाना॥
भाव भेद रस भेद अपारा।
कवित दोष गुन विविध प्रकारा॥
कवित विवेक एक नहि मोरे।
सत्य कहौ लिखि कागद कोरे॥

इधर से वे निराश हैं। कवित्व-रसिक को शायद वे आकृष्ट न कर सकें, पर राम-पद में प्रीति रखनेवाले को तो कर सकते हैं!

भनिति मोरि सब गुन रहित,
विस्व विदित गुन एक।
सो विचारि सुनिहहि सुजन,
जिन्हके विमल विवेक॥

अच्छा, कविता का विवेक नहीं है, कवि कहलाने की क्षमता नहीं है; पर आदमी तो हो, साधुसौल व्यक्ति क्या कम महत्त्वपूर्ण है? पर तुलसीदास को इसमें भी हिचक है:

वचक भगत कहाइ राम के।
किंकर कंचन कोह काम के॥
तिन महुँ प्रथम रेत जग मोरी।
धीग धरम ध्वज धंध्रच धोरी॥

जो वचक भगत है—धीग (प्र. धिग्गज, धी-ग, स. धिग्गय), धिक्कार योग्य, कंचन के किंकर है—धर्मध्वजी, पातण्डी, कोह या क्रोध के किंकर है—धंध्रच, द्वन्द्व (धन्धा) कलह रचनेवाले है, काम के किंकर है—धोरी है, बोझ डोनेवाले टट्टू या बाजि है, जो आयुर्वेद में बाजीकरण के आदस है, उनमें मैं पहली कतार में हूँ।

एक प्रकार के मन्तों का बहुत गुणगान किया गया है, वे दूसरों के गरमागु वरावर गुण को भी पर्यंत बनाकर आनन्दित होते हैं—वे लोग 'परगुण पमागुण पर्वतोदित्व नित्यं निज हृदि बिलमन्तः' हैं। गुनगी उनमें अग्रणी है पर उन दूसरे मन्तों की चर्चा बहुत कम की गयी है जो अपना छोटी-सी त्रुटि को परंत बनाकर प्रचार करते फिरते हैं। 'मो राम कौन कुटिल रास कामी', यही भी यही बात है। कौन मानेगा कि तुलसीदास सचमुच ऐसे थे? परन्तु किसे अपनी त्रुटियों के कटन का इस प्रकार का साहस है? तुलसीदास की तितक यही भी ग्यो-ग्यो-

त्यों है। न कवि है, न भगत हैं और फिर भी राम-कथा कहने की व्याकुलता फटी पड़ती है, रोके नहीं सकती। तो फिर एक भरोसा और रह जाता है :

एहि महुँ रघुपति नाम उदारा ।
अति पावन पुरान श्रुति सारा ॥
मंगल भवन अमंगल हारी ।
उमा सहित जेहि जपत पुरारी ॥
भनिति विचित्र सुकविकृत जोऊ ।
राम नाम विनु सोह न सोऊ ॥
विधु वदनी सब भाँति सँवारी ।
सोह न बसन विना वर नारी ॥

सब हो और सोहाग-वसन न हो तो सुन्दर स्त्री भी नहीं शोभती, हो तो असुन्दर भी अच्छी लगती है। भक्ति ही तो कविता का सोहाग है :

जदपि कवित रस एकी नाही ।
राम प्रताप प्रगट एहि माही ॥
सोइ भरोस मोरे मन आवा ।
केहि न सुसंग वडूप्पनु पावा ॥
धूमो तजै सहज करआई ।
अगरु प्रसंग सुगंध बसाई ॥
भनिति भदेस वस्तु भलि बरनी ।
राम कथा जग मंगल करनी ॥

मंगल करनि कलिमल हरनि तुलसी कथा रघुनाथ की ।
गति कूर कविता सरित की ज्यो सरित पावन पाथ की ।
प्रभु सुजस-संगति भनिति भलि होइहि सुजन मनभावनी ।
नव अंग भूति मसान की सुमिरति सुहावनि पावनी ॥
प्रिय लागिहि अति सर्वाहि मम भनिति रामजस संग ।
दारु विचारु कि करइ कोइ वदिय भलय प्रसंग ॥
स्याम सुरभि पय विसद अति गुनद करहि सब पान ।
गिरा ग्राम्य सियराम जस गावाहि सुनहि सुजान ॥

यह भी ठीक है। लेकिन एक सशय अब भी है। रामकथा यदि लोक से हट जाय, ऐसा कुछ लिखा जाय जो अब तक नहीं लिखा गया, तो लोग क्या कहेंगे? लोक से हटे बिना जो चाहते हैं वह दे नहीं सकेंगे। हटने पर अच्छे-भले लोग भी अचरज से आँख फाड़कर देखेंगे—क्या कह रहा है यह! मगर राम-कथा की कोई सीमा है?

राम अनंत अनंत गुन अमित कथा बिस्तार ।
सुनि आचरज न मानिहहि जिनके बिमल बिचार ॥
सैकड़ों कवियों ने रामकथा को अपने-अपने ढंग से लिखा है। यह भी कहा

अस मानस मानस चख चाही ।
 भइ कवि बुद्धि विमल अवगाही ।
 भयेउ हृदय आनन्द उछाहू ।
 उमगेउ प्रेम प्रमोद प्रवाहू ॥
 चली सुभग कविता सरिता सो ।
 राम विमल जस जल भरिता सो ॥
 रारजू नाम सुमंगल मूला ।
 लोक वेद मत मजुल कूला ॥
 नदी पुनीत सु मानसनन्दिनि ।
 कलमल तून तरु मूल निकन्दिनि ॥

आरम्भ में कवि ने 'बन्दे' (संस्कृत में) और 'बन्दो' (हिन्दी में) कहकर बन्दना की, फिर 'प्रणवो' कहकर अनेक ऋषि-मुनि-देवता को प्रणाम किया, रह-रहकर 'बिनबो' कहकर गुहार भी की, परन्तु क्रिया उत्तम पुरुष की रही। द्वायद ही कही वह अपने सीमित 'मैं' को भूल सका हो। 'रामचरितमानस' के चौतीसवें दोहे तक उसका 'मैं-पन' मुखर था। परन्तु 33वें दोहे के बाद ही इस स्थिति में परिवर्तन होने लगा। उसका 'मैं-पन' धीरे-धीरे हटता गया। तुम्हें क्या करना है बाबा, यह किसी एक व्यक्ति की रचना तो होने नहीं आ रही है, यह तो विश्वात्मा—शिव की रचना है :

रामचरित मानस मुनि भावन ।

बिरचेउ शम्भु सोहावन पावन ॥

शिवजी ने ही इसे रचकर मन में रखा था। वह 'सोहावन' भी है और 'पावन' भी है। तुम्हारा तो इतना ही भर काम रह गया है कि उस विश्वात्मा के मानस के साथ अपने मानस को एकमेक कर दो। यहाँ से कवि ने बन्दना, प्रणाम, गुहार, निहोरा का रास्ता छोड़ दिया। अब एक ही रास्ता है—स्मरण ! स्मरण, जिसमें व्यक्ति-चित्त समष्टि-चित्त के साथ सम्बन्ध-स्थापन करता है। कवि 'अव', अर्थात् इस दूसरे दौर में, 'सुमिरन' करता है। अपने 'मैं' की सीमा में बँधे मन को धीरे-धीरे सीमा की चहारदीवारी से मुक्त करता है :

अब सोइ कहउँ प्रसंग सब,

सुमिरि उमा — बृषकेतु ।

'अव' वह विश्वात्मा के साथ सामरस्य की स्थिति में आता है। अभी थोड़े समय पहले तक जो 'कवि न होउँ नहि चतुर कहाऊँ', 'कवित्व विवेक एक नहि मोरे, सत्य कहौ लिखि कागद कोरे' आदि कहकर अत्यन्त दीनता प्रकट कर रहा था, वह व्यक्ति-सीमा की कुण्ठा थी। वह शिक्षक उसी क्षण समाप्त हो गयी जब वह स्मृति-रञ्जु ['सुरति लेजुरी (कबीर)] के सहारे विश्वात्मा तक पहुँचा। विश्वात्मा के साथ सामरस्य का अहसास होते ही व्यक्ति-सीमाबद्ध तुलसीदास को फाड़कर एक व्यक्ति-निरपेक्ष 'तुलसी' निकलता है, वह उत्तम पुरुष के सर्वनाम

और क्रिया-रूपों का प्रयोग छोड़ देता है। 'अव' वह 'कवि' है :

रचि महेश निज मानस राखा ।
पाइ सो समय उमा सन भापा ॥
साम्भु प्रताप सुमति हिय हुलसी ।
रामचरितमानस कवि तुलसी ॥
करत मनोहर मति अनुहारी ।
सुजन सुचित सुनि लेहु सुधारी ॥

ज्यों ही उसे शिव—अर्थात् विश्वात्मा—के प्रसाद की अनुभूति हुई, उसे विचित्र अनुभव हुआ। अब तक जो वह 'लघु मति', 'नीच मति', 'भीरी मति', 'रंक मन' का रोना रो रहा था, वह सीमित और पृथक्त्व बुद्धि का विकल्प था। अब उसे सुमति के उल्लसित होने की बात कहने में रचमात्र हिचक नहीं है। अभी तक वह जो 'भदेस भनिति', 'भनिति मोर सब गुन रहित', 'गिराग्राम्य' आदि का रोना रो रहा था, वह भी सीमित चित्त का विकल्प ही सिद्ध हुआ। अब 'मति अनुहारी', 'मनोहर' रचना की बात करने लगा। यह नयी मति 'सुमति' है, वही ठोस आधार बनी। हृदय ने अगाध सरोवर का रूप धारण किया। वेद-पुराणरूपी अगाध समुद्र से रस खींचकर सन्तजनरूपी मेघ की धारासार वर्षा से उसका हृदय लबालब भर गया और फिर उमगकर कविता की स्रोतस्विनी बह चली, उमड़कर बही, बहराकर चली। कवि अपने विकल्प से दोलायमान सीमित चित्त से मुक्त होकर दूर खड़ा होकर इस हृदय-सिन्धु के उद्वेल उमंग को देख रहा है—कविता-सरिता वह रही है ! हाँ, वह भनिति-भदेस नहीं है, वह सचमुच मुकविता है। कवि स्वयं स्वयं को देख रहा है। वह जैसे कोई और हो, दीन तुलसी अब वह नहीं है। वह सहज समाधि की अवस्था में आ गया है। सहज समाधि - 'यत्र मनसा मनः समीक्ष्यते', जहाँ मन से ही मन को देखा जाता है !

सुमति भूमि थल हृदय अगाधू ।
वेद पुरान उदधि घन साधू ॥
चली उमगि कविता सरिता सी ।
राम विमल जस जल भरिता सी ॥

कविता वेगपूर्वक वह चली है। अब वह रुकने का नाम नहीं लेती। सारे विकल्पो, विचिकित्साओं, कुण्ठाओं को दहाती हुई कविता चल पड़ी है। लोक और वेद, दो किनारों में वेगपूर्वक बहती हुई यह मानसमन्दिनी पवित्र सरयू की धारा के समान वह निकली है। 'कवि तुलसी' स्वयं देख रहे हैं, जैसे वह उनकी रचना न होकर कोई अद्भुत दृश्य हो। कविता-सरिता वह रही है, उद्दाम वेग से बह रही है—उमगी हुई, उमंगित, हुलसी हुई, उल्लसित !

'रामचरितमानस' की कविता के रस की यह कहानी अद्भुत है, बिल्कुल रोमांचक !

'रामचरितमानस' की रचना के पीछे जितना असमंजस, संशय, विपाद,

वितर्क, तिरस्क है, वह संसार के शायद ही किसी कवि के काव्य में बताया गया हो। होता सबको हे, पर उद्देश्य सीमित होने के कारण उसकी चर्चा या तो की ही नहीं जाती या थोड़े में कह दी जाती है। 'रामचरितमानस' का उद्देश्य बहुत बड़ा था :

रामचरित मानस मुनि भावन ।
विरचेउ शम्भु सोहावन पावन ॥
त्रिविध दोष दुख दारिद दावन ।
कलि कुचालि कलि कलुप नसावन ॥

व्यक्ति की समष्टि-चेतना के साथ निमज्जित होने की प्रक्रिया का ऐसा सच्चा और हृदयहारी वर्णन दुर्लभ है—शायद अलम्ब्य ! 'रामचरितमानस' लिखकर तुलसीदास ने परम विश्राम पाया था :

जाकी कृपा लवलेस ते मतिमद तुलसीदासहूँ ।
पायो परम विश्राम राम समान नाही प्रभु कहूँ ॥
सारी कथा लिख लेने के बाद उन्होंने इसके छः गुणों का स्वयं अनुभव किया :
यह शुभ शम्भु उमा सदादा ।
सुख सम्पादन शमन विपादा ॥
भव भंजन गंजन सन्देहा ।
जन रञ्जन सज्जन प्रिय एहा ॥

यह आगे चलकर अधरदाः सत्य सिद्ध हुआ। न जाने इस ग्रन्थ से कितने लोगों ने परम विश्राम पाया, न जाने कितनों के सदाय और विपाद दूर हुए, न जाने कितनों को भवभीति से त्राण मिला और इसकी जनरंजनता और सज्जनप्रियता तो प्रत्यक्ष ही है :

जामु नाम भव भेषज हरन घोर नयमूल ।
सो कृपालु मोहि तो पर मदा रहहु अनुकूल ॥

[‘उत्तरपदेन’, तुलसीमानस विनोदः]

भवभंजन गंजन सन्देहा

‘रामचरितमानस’ की कथा का उपसंहार करते हुए कहा गया है :

यह शुभ शम्भु उमा सदादा । गुणसम्पादन शमन विपादा ॥
भव भंजन गंजन सन्देहा । जन रञ्जन सज्जन प्रिय एहा ॥

दसम पदा चलता है कि ग्रन्थकार ने सबकुछ लिख लेने के बाद इसमें छः गुण पाये

धे— 1. यह सुखसम्पादन है अर्थात् सुख देनेवाला है, 2 विपाद का शमन करने-
वाला है, 3. भवभंजन है अर्थात् जन्म-मरण के चक्कर को तोड़नेवाला है, 4 सशय
का उच्छेद करनेवाला है, 5 जनमानस को प्रसन्न करनेवाला है और, 6 सज्जनों
को प्रिय है। ग्रन्थकार ने 'रामचरितमानस' के विभिन्न प्रसंगों में इन गुणों का
भूरिशः उल्लेख किया है।

ऐसा लगता है कि 'रामचरितमानस' के लेखक के सामने तत्कालीन समाज
में प्रचलित एक बड़ा भारी सन्देह का प्रश्न मुख्य रूप से था। वे इस सन्देह को ही
लोकचित्त से उखाड़ देना चाहते थे। वस्तुतः सन्देह के कारण ही विपाद उत्पन्न
होता है। पार्वती, भरद्वाज और गरुड,— सबके मन में सशय या सन्देह हुआ था।
'रामचरितमानस' बार-बार पाठकों को उस सशय से मुक्ति दिलाना चाहता है।
प्रधान सन्देह सती के मन में ही हुआ

ब्रह्म जो व्यापक विरज अज अकल अनीह अभेद।
सो कि मनुज होई अवतरइ जाहि न जानत वेद ॥
ब्रह्म सब प्रकार की धारणाओं से ऊपर है, व्यापक है, विरज अर्थात् निर्गुण-निरजन
है, अजन्मा है, जिने श्रुति 'नेति-नेति' कहकर बखानती है, वह बया मनुष्य के रूप में
अवतार धारण कर सकता है? पार्वती के हृदय में यह सशय उसके पूर्वजन्म में सती
के रूप में हुआ था और बाद में भी बना रहा। पार्वती ने शिव से दूसरी बार भी
पूछा था कि दशरथनन्दन ही राम है या कोई और राम है। वस्तुतः यह प्रश्न
कबीरदास को कही जानेवाली उक्ति 'दशरथ सुत तितुँ लोरु बखाना, राम नाम
को मरम है आना' के अनुरूप ही है। पार्वती के मन में भी यही सन्देह था—'जो
नुप तनय तो ब्रह्म किमि।' शिवजी से पार्वती का उत्तर देने के पहले कहलवाया
गया है।

तुम जो कहा राम कोउ आना। जेहि श्रुति गाव धरहि मुनि ध्याना ॥
कहहि सुनिहि अस अधम नर, ग्रने जे मोह पिताच।
पाखड़ी हरिपद-विमुख, जानहि भूठ न सांच ॥
इससे भी यही अनुमान होता है कि उन दिनों निर्गुण मत माननेवाले यह
प्रचार करते थे कि दशरथसुत राम वास्तव में गम नहीं है; राम तो निर्गुण, अरूप
ऐसा अनुभव करने लगे थे कि लोकचित्त में यह सशय बुरी तरह व्याप गया है कि
वास्तविक ब्रह्म दशरथसुत राम नहीं है बल्कि कोई और है (कोउ आना)।
गरुड के मन में भी दम प्रकार की शका हुई थी। उन्होंने नागफाँस से बंधे हुए
राम का उद्धार करने के बाद इमी संशय को मन में पैदा कर लिया था :
व्यापक ब्रह्म विरह वागीशा। माया मोह पार परमोशा ॥
सो अयतरा सुनेउ जग माहीं। देखेहुँ मो प्रभाव कहु नाहीं ॥
भव बन्धन ते छूटही नर जापि जाकर नाम।
सर्वनिताचर बाधेऊ, नागपाश सोइ राम ॥

इसी प्रकार के सन्देह और लोगों के मन में भी हुए थे और उनका निरसन करना 'रामचरितमानस' का मुख्य उद्देश्य है।

यह सन्देह मन में उत्पन्न क्यों होता है ? गोस्वामी तुलसीदास के अनुसार राम की माया ही इसका कारण है : सती के मन में भी संशय हुआ था और संशय इतना अधिक था कि शिवजी ने कहा था कि 'तुम जाकर स्वयं परीक्षा कर लो।'

जो तुम्हारे मन अति संदेह । तो किन जाऊ परीक्षा लेहू ॥

सती परीक्षा लेकर जब लौटी तब भी उनका चित्त शुद्ध नहीं हुआ था, वे झूठ बोल गयी। शिवजी समझ गये। उन्होंने राम की माया की शक्ति देखकर मन-ही-मन उसे प्रणाम किया।

बहुरि राम मायहि सिर नाया । प्रेरि उमहि जहि झूठ कहाया ॥

गड़ज जब व्याकुल भाव से नारदजी के पास पहुँचे और अपना सक्षम बताया तो नारद को उन पर दया आ गयी। उन्होंने कहा :

जौ ज्ञानिन्ह कर मत अपहरई । बरिआई विमोह बस करई ।

जैहि बहु बार नचावा मोही । सोई व्यापी बिहंगपति तीहीं ॥

नारद ने गड़ज को ब्रह्मा के पास भेजा। उन्होंने भी यही कहा :

हरि माया कर अमित प्रभावा । विपुल बार जैहि मोहि नचावा ॥

फिर उन्होंने शिव के पास गड़ज को भेजा और शिवजी ने उन्हें काममुमुक्षु की पास भेजा।

तुलसीदास ने इस हरिमाया को बहुत प्रबल माना है। ब्रह्मा, विष्णु, शिव, नारद, सती, गड़ज एक-दो-एक शक्तिगम्यन्त लोग इसके चक्कर में फँस जाते हैं। तुलसीदास के अनुसार कलिकाल में सन्त कहे जानेवाले बहुत-से लोग इसी माया के चक्कर में हैं :

जिनके अगुन न समुन बिबेका ।

× × ×

हरि माया बस जगत भ्रमाही ।

निन्हहि कहत कछु अघटित नाहीं ॥

जिन्ह कृत महा मोह मद पात्रा ।

तिनकर कहा करिय नही कात्रा ॥

तुलसीदासजी इस संशय से साधारण जनता को मुक्त करना चाहते हैं। यही महामोह पैदा करता है। नारदजी ने गड़ज से कहा था :

महामोह उपजा उर तोरे ।

मिटहि न बेगि कहे खग मोरे ॥

जब तक यह मोह भंग नहीं होता तब तक वास्तविक सुख नहीं प्राप्त हो सकता। 'रामचरितमानस' के उपसंहार में बताया गया है कि कथाश्रवण करने के बाद पार्वती और गड़ज के संशय दूर हुए थे। पार्वती ने कहा था : 'नाथ कृपा मम गत संदेहा।' और ज्योही सन्देह दूर हुआ, त्योंही सारे क्लेश (विपाद) समाप्त हो

गये :

मैं कृत कृत्य भइउं अब, तब प्रसाद विश्वेश ।

उपजी राम भगति दृढ, भेटे सकत कलेश ॥

गरुड़ ने कहा था कि राम की माया में जो दुःख उत्पन्न हो गया था, वह रामचरित के सुते ही दूर हो गया और मोहरूपी समुद्र को पार करने के लिए कागभुसुण्डी ने नौका के समान बनकर उन्हें बहुत सुख दिया ।

मैं कृत कृत्य भयउं तब बानी ।

मुनि रघुवीर भगति रस सानी ॥

रामचरन नूतन रति भई ।

माया जनित विपदि सब गई ॥

मोह जलधि बोहित तुम्ह भए ।

मो कहैं नाथ परम सुख दए ॥

इस प्रकार राम की प्रयत्न माया चित्त में सशय उत्पन्न करती है, जिससे महामोह उत्पन्न होता है; रामकथा को सुनने से वह मोहजनित क्लेश (दुःख) दूर होता है और परम सुख प्राप्त होता है ।

यह ध्यान देने की बात है कि गरुड़ को जब शका हुई थी, तो नारद ने उन्हें ब्रह्मा के पास भेजा था; क्योंकि उनके पास पर्याप्त समय नहीं था । ब्रह्मा ने उन्हें शिव के पास भेजा था; क्योंकि वे अपने को रामकथा का अधिकारी नहीं समझते थे । शिव रास्ते में मिल गये, उन्होंने गरुड़ को कागभुसुण्डी के आश्रम में भेजा जहाँ रामकथा हो रही थी । नारदजी की तरह शिव भी रास्ते में थे, इसलिए जमकर कथा नहीं कह सकते थे । सशय दूर करने के लिए थोड़ी देर का उपदेश पर्याप्त नहीं होता । दीर्घकाल तक सुनने से ही सशय और उससे उत्पन्न विपाद नष्ट होता है और सुख मिलता है । तुलसीदास इस बात पर काफी बल देते हैं । क्षणिक उपदेश कारगर नहीं होते । निरन्तर भजन और सत्संग ही सशय को दूर कर सकते हैं । उन्होंने 'रामचरितमानस' में कहा है कि सबसे बड़ा दुःख दारिद्र्य है और सबसे बड़ा सुख सन्त-मिलन :

नहिं दरिद्र सम दुख जग माही ।

सत मिलन सम सुख कछु नाही ॥

सत्संग से, निरन्तर हरिकथामृत सुनने से सशय का उन्मूलन होता है । 'रामचरित-मानस' में अनेक प्रसंगों में इस हरिकथा को सशय का उच्छेदक बताया गया है । हरिकथा के बिना संशयो का उच्छेद नहीं होता । जो भवसागर को पार करना चाहता है, उसके लिए रामकथा ही दृढ़ नाव है :

भव सागर चह पार जो पावा ।

राम कथा ताकर दृढ नावा ॥

जो लोग मतिमलीन हैं, विषयी हैं, कामी हैं, वे ही प्रभु के विषय में मोहग्रस्त होते हैं । माया के वशवर्ती मतिमन्द अभागे लोग, जिनके हृदय में परदा पड़ा हुआ

है, भगवान् के बारे में सशय करते हैं और अपनी अज्ञानता को राम पर आरोपित करते हैं :

मायावश मति मन्द अभागी ।

हृदय जवनिका बहुविधि लागी ॥

ते सठ हठ वश संशय करही ।

निज अज्ञान राम पर घरही ॥

एकमात्र हरिकथा ही ऐसी है जिसमें यह भ्रम या संशय दूर होता है। राम-चरितमानस वही 'भवभजन गजन सदेहा' कथा है।

सुगम अगम मृदु मंजु कठोरे

सुगम अगम मृदु मंजु कठोरे ।

अरथ अमित अति आखर घोरे ॥

इन पंक्तियों में क्या तुलसीदास ने प्रकारान्तर से इंगित किया है कि उत्तम भाषा कैसी होनी चाहिए ?

मुझे लगता है कि यह एक विशेष अवसर पर विशेष बक्ता और विशेष श्रोता के बीच हुई बातचीत के बारे में कही गयी विशिष्ट उक्ति है। तुलसीदास उस विशेष अवसर पर कही गयी इस उक्ति को बहुत आदर देते हैं, पर यह सामान्य रूप से भाषा का आदर्श नहीं है। ऐसा मानने का कारण है। स्वयं ग्रन्थकार ने हमें 'गहि न जाइ असि अद्भुत बानी' कहा है। 'अद्भुत वाणी' कुछ विशेष होती ही है।

तुलसीदास मानते हैं कि कवि के पास शब्द और अर्थ ही साधन हैं। इन्हीं के बल पर वह कुछ कह सकता है। नट भी ताल और गति का अनुसरण करके ही नाचता है—'कविहि अरथ आखर वनु सांचा, अनुहरि ताल गतिहि नट नाचा।' परन्तु शब्द और अर्थ का प्रयोग 'देश काल अवसर सरिस' होना चाहिए। तुलसीदास वचन-रचना-बानुषी के प्रशंसक हैं। यथावसर मृदु, मंजु और कठोर वाणी के सटीक व्यवहार को ये अच्छा समझते हैं। राम भी मृदु वाणी बोलते हैं। पर अवसर के अनुकूल वे कभी मृदु-गूढ़ वाणी बोलते हैं और कभी 'मृदु-मंजु' और 'मगलमूला' वाणी भी बोलते हैं। श्रोता को उचित आदर देकर उसे वक्तव्य के प्रति उन्मुख करना मृदुता है। परशुराम से उन्होंने मृदु वाणी ही कही थी, परन्तु वह गूढ़ भी थी :

कबीर : स्फुट रचनाएँ

कबीरपन्थ का उपेक्षित साहित्य

कबीर उत्तर-मध्ययुग के अत्यन्त प्रभावशाली धर्मनेता थे। उनकी वेधक दृष्टि, उदात्त चिन्तन, प्रेरक व्यक्तित्व और मठा छोड़नेवाली शैली ने उन्हें मध्ययुग का सबसे बड़ा मस्तमौला धर्मगुरु बना दिया है। सारे भारतवर्ष में उन्हें सम्मानपूर्वक स्मरण किया जाता है। मस्ती, फक्कड़ाना स्वभाव और सबकुछ को झाड़ू-फटकारकर चल देनेवाले तेज ने कबीर को हिन्दी-साहित्य का अद्वितीय व्यक्ति बना दिया है। उनकी वाणियो में सबकुछ को छाकर उनका सर्वजयी व्यक्तित्व विराजता रहता है। उसी ने कबीर की वाणियों में अनन्य साधारण जीवन-रस भर दिया है। कबीरदास के इस गुण ने सैकड़ों वर्ष से उन्हें साधारण जनता का नेता और साथी बना दिया है। वे केवल श्रद्धा और भक्ति के पात्र ही नहीं, प्रेम और विश्वास के आस्पद भी बन गये हैं। सच पूछा जाय तो जनता कबीरदास पर श्रद्धा करने की अपेक्षा प्रेम अधिक करती है, इसीलिए उनके सन्त-रूप के साथ ही उनका कवि-रूप बराबर चलता रहता है। वे केवल नेता और गुरु नहीं हैं, साथी और मित्र भी हैं।

नये सिरे से जिन लोगों ने उनकी वाणियो का अध्ययन आरम्भ किया है, वे प्रायः साहित्यिक रुचि के लोग हैं और उनके सामने सबसे बड़ी समस्या उनकी प्रामाणिक रचनाओं की खोज है। अत्यन्त प्रभावशाली धर्मनेता होने के कारण उनके नाम पर बाद में भी रचनाएँ होती रही हैं और ऐसी रचनाओं की मात्रा बहुत अधिक है। स्वाभाविक ही है कि उनके सन्देश और व्यक्तित्व की सही धारणा के लिए उनकी प्रामाणिक रचनाओं की खोज की जाये। परन्तु ऐसा करने से बहुत-सी रचनाएँ, जिनका धर्म-साधना के इतिहास में महत्त्वपूर्ण योगदान हो सकता है, उपेक्षित रह गयी हैं। यह सिद्ध हो जाने पर भी कि अमुक-अमुक रचनाएँ परवर्ती हैं और इसीलिए कबीर की प्रामाणिक वाणियो में उनकी गिनती नहीं हो सकती, उनकी उपेक्षा हमारे सांस्कृतिक और धर्म-साधना-विषयक इतिहास की अनेक महत्त्वपूर्ण कड़ियों से वंचित कर सकती है। साहित्यिक दृष्टि में उनका उतना मूल्य नहीं हो सकता, पर मध्यकालीन धार्मिक आन्दोलन का सही चित्र

एक द्रवत जटा एक पीत पटा ।
 एक तिलक जनेऊ लम्ब जटा ॥
 एक नील पटा मत अट्ट पटा ।
 भ्रम जाल जटा भव हट्ट अटा ॥

यह पद मैंने तरन-तारन से प्रकाशित 'प्राण-सांकली' नामक ग्रन्थ से उद्धृत किया है जो सिक्खों के एक सम्प्रदाय में गुरु नानक की वाणी के रूप में समादृत है। इस पद में नील-पटों को संसार के बाजार में भरमनेवाले, भ्रमजाल से जकड़े हुए, अटपटे मत को माननेवाले कहकर स्मरण किया गया है। इस प्रकार के एक नीलवस्त्रधारी सम्प्रदाय का पता प. राहुल सास्त्र्यायन ने सिंहल के 'निकाय-संग्रह' से उद्धृत किया है और उस विवरण से पता चलता है कि ये नीलपट वज्रयानियों से या तो अभिन्न हैं, या मिलते-जुलते हैं। सिंहल का विवरण न मिलता तो इसके बारे में हम अन्धकार में ही रहते। श्री क्षितिमोहन सेन ने गोरखनाथ और माया के संवाद-रूप में प्रचलित एक पद पूर्वी बंगाल में सुना था, उससे मिलता-जुलता पद राजस्थान में दादू के नाम से प्रचलित देखकर उन्हें आश्चर्य हुआ था; पर वह पद 'गोरखयानी' में गोरखनाथ के नाम पर प्राप्त है और विहार में जोगीड़ा के रूप में गाया जाता है। उदाहरण और भी बढ़ाये जा सकते हैं।

मुसलमानों के आने के पहले दस देश में कई ब्राह्मण-विरोधी सम्प्रदाय थे। बौद्ध और जैन तो प्रसिद्ध ही हैं। कापालिकों, लाकुल पाशुपतों, वामाचारियों आदि का बड़ा जोर था। नायों और निरंजनियों की अत्यधिक प्रबलता थी। बाद के साहित्य में इन मतों का बहुत थोड़ा उल्लेख मिलता है। दक्षिण से भक्ति की जो प्रचण्ड आधी आधी, उसमें ये सब मत बह गये। पर क्या एकदम मिल गये? लोक-चित्त पर से क्या वे एकदम झड़ गये? हिन्दी, बँगला, मराठी, उड़िया आदि साहित्यों के आरम्भिक काल के अध्ययन से इनके बारे में बहुत कुछ जाना जा सकता है।

मध्यकालीन बँगला और हिन्दी-साहित्य को परस्पर स्वतन्त्र मानकर चलने-वाले विद्यार्थियों को कितने घाटे में रहना पड़ता है, यह बात एक उदाहरण से स्पष्ट हो जायेगी। परन्तु यह उदाहरण केवल बँगला और हिन्दी-साहित्यों के पारस्परिक सम्बन्ध और अन्तरावलम्बन का ही साक्षी नहीं है, यह स्पष्ट रूप से बताता है कि मध्यकाल में बने हुए समूचे भारतीय साहित्य को एक, और, अविच्छेद्य मानकर चलना ही उचित है। अस्तु।

मुसलमानी आक्रमण तीर-फलक की भाँति उत्तर भारत में तेजी से घुस गया था। इस अप्रत्याशित घटना से दसवीं शताब्दी के बाद का धार्मिक-सांस्कृतिक वातावरण एकदम विक्षुब्ध हो गया। यद्यपि इन दिनों ब्राह्मण धर्म का प्राधान्य पूर्ण रूप से स्थापित हो चुका था, तथापि अनेक वेद और ब्राह्मणविरोधी साधनाएँ उन दिनों वर्तमान थीं। नाथों और निरंजनियों का मत उन दिनों काफी प्रबल था। इस तीर-फलक के चारों ओर ये साधनाएँ छितरा गयीं। कुछ के समय लिए ये

एकदम विच्छिन्न हो गयी और नाना स्थानों में अपने इर्द-गिर्द के वातावरण के अनुकूल होकर प्रकट हुई। राजस्थान में इन्होंने वैष्णव रूप धारण कर लिया, पंजाब में सिख धर्म का आश्रय लिया, बंगाल में धर्मपूजा या निरंजन-ठाकुर-पूजा के रूप में आत्मप्रकाश किया, उड़ीसा में पंच-सत्ताओं की साधना में अपने को छिपा लिया और दक्षिणी बिहार (छोटा नागपुर) तथा मध्यप्रदेश में कबीरपन्थियों के झण्डे के नीचे आत्म-रक्षा की। इस ऐतिहासिक विकास को संस्कृत-पोथियों के सहारे नहीं जाना जा सकता। इसके समझने का एकमात्र उत्तम मार्ग है, वर्तमान देशी भाषाओं के प्राचीनतर साहित्य का अध्ययन। इन बात को न जानने के कारण कभी-कभी बड़े-बड़े पण्डितों को भी चमकर में पड़ना पड़ा है। धर्मपूजा को शुरू-शुरू में बौद्ध-धर्म का अवशेष समझा गया था। सबसे पहले महामहोपाध्याय पण्डित हरप्रसाद शास्त्री ने 'जर्नल आफ एसियाटिक सोसाइटी' में एक लेख लिखकर इस बात की ओर विद्वानों का ध्यान आकृष्ट किया था। सन् 1917 ई. में उनकी महत्वपूर्ण पुस्तक 'डिस्कवरी आफ लिविंग बुद्धिज्म' प्रकाशित हुई। तबसे इस विषय की खूब चर्चा होती रही है। धीरे-धीरे यह विश्वास किया जाने लगा है कि धर्म-पूजा-विधान वस्तुतः बौद्ध-धर्म का अवशेष नहीं कहा जा सकता, उससे प्रभावित भले ही हो। सन् 1911 ई. में श्री नगेन्द्रनाथ वसु ने 'मयूरभंज आरक्यो-लाजिकल सर्वे' की रिपोर्ट में यह प्रमाणित करने का प्रयत्न किया है कि उड़ीसा के पंच-सत्ताओं के साहित्य में बौद्ध-धर्म प्रच्छन्न रूप से जीवित है। बिहार में बौद्ध-धर्म चौदहवीं-ग्यारहवीं शताब्दी में जीवित था और उसका विलयन कबीरपन्थ में हो गया था, यह बात मैंने अन्यत्र दिखायी है। वस्तुतः केवल एक प्रांत के साहित्यिक अध्ययन में इस इतिहास के सिर्फ एक ही अध्याय का पता चलेगा। सम्पूर्ण चित्र के लिए अन्यान्य देशी भाषाओं के साहित्य की भी जानकारी आवश्यक है। दसवीं शताब्दी के आस-पास योगमत बहुत प्रवल हो गया था। उन दिनों के जैन, बौद्ध, शाक्त, शैव आदि विभिन्न सम्प्रदाय के साधकों की भाषा में एक ही प्रकार के विचार घूम-फिरकर आ जाते हैं। वाह्याचार का विरोध करना, चित्त-शुद्धि पर ध्यान देना, शरीर को समस्त साधनाओं का आधार समझना और समरस-भाव प्राप्त करके स्वसंवेदन आनन्द के उपभोग को ही चरम लक्ष्य बताना उस युग की समस्त वैद्यवाह्य साधनाओं की विशेषता है। कभी-कभी तो 'जैन, बौद्ध' आदि विशेषण पहिले से ही न मालूम हो तो रचना देखकर यह बताना कठिन हो जाता है कि रचयिता किस सम्प्रदाय का है। उदाहरणार्थ, जैन-साधक 'जोइन्दु' कहते हैं कि देवता न तो देवालय में हैं, न शिला में हैं, न चन्दन प्रभृति लेप्य पदार्थों में हैं, वह अक्षय-निरंजन ज्ञानमय शिव तो सम चित्त में (समरसीभूत चित्त में) वर्तमान हैं :

देउ ण देवले ण वि सिलए

ण वि लिम्पइ ण वि चित्ति ।

असउ गिरंजणु राणमऊ

सिउ संठिउ समचित्ति ॥

तो उनकी यह भाषा वस्तुतः उस युग के जन्यान्व साधकों की भाषा से बहुत भिन्न नहीं है। यह शून्य, सहज, निरंजन आदि शब्द बाद में कबीर, नानक, दादू आदि सन्तों की भाषा में भी परम उपास्य के लिए प्रयुक्त होने रहते हैं। दादू ने 'ब्रह्म मुनि तहें ब्रह्म है, निरंजन निराकार' कहकर अपने परम उपास्य को स्मरण किया है। कबीर ने 'एक निरंजन सो मन लाया' और 'उत्तरे पवन चक्र पद बेधा मुनि मुरति लै लागी' कहकर शून्य को बहुमान दिया है और नानक ने 'मुनै मुन कहै सब कोय, मुन रूप बैठा प्रभु सोय' कहकर प्रभु को मुन रूप कहा है। स्पष्ट है कि केवल शून्य शब्द का या निरंजन या निरात्म्य शब्द का व्यवहार देखकर ही किसी मत की प्रच्छन्न बौद्ध-मत नहीं कहा जा सकता। इसमें कोई सन्देह नहीं कि 'शून्य' शब्द बौद्ध-साधना में कभी बहुसम्मानित था, परन्तु परवर्ती साधकों की पुस्तकों से इस बात में सन्देह नहीं रह जाता कि ये शब्द अर्थ बदलकर साधना की अन्य धाराओं में भी अबाध गति में चहुँते हैं। यदि 'शून्य' शब्द को देखकर किसी साधना को प्रच्छन्न बौद्ध कह दिया जाय तो शून्य को ध्यान करते देव सुण्ड पड़ सताह बलि बलि जोड़्य जाहै' कहकर अत्यन्त उन्तसित होनेवाले जोड़्य को भी प्रच्छन्न बौद्ध कहा जा सकता है।

ऐसा कहना ठीक नहीं है, लेकिन कुछ बातें सचमुच ही इस प्रकार की कही गयी हैं। उड़ीसा के पंचसखा-भक्तों की प्रच्छन्न बौद्ध कहा गया है।

अपनी 'मणेशविभूति टीका' नामक पुस्तक में भी बलरामदास ने शून्य रूप में स्थित ज्योतिःस्वरूप भगवान् का ध्यान इस प्रकार किया है :

अनाकार रूप शून्य शून्य-मध्ये निरंजनः।

निराकार मध्ये ज्योतिः सज्ज्योतिर्भगवान् स्वयं ॥

इसी प्रकार चैतन्यदेव ने उस पुरुष को अपने विष्णुगर्भ नामक ग्रन्थ में 'शून्य रे धाई से शून्ये करई बिहार' कहकर शून्य में स्थित शून्य रूप ही कहा है।

महादेवदास नामक वैष्णव उड़ीया कवि ने 'धर्मगोता' में बताया है कि किस प्रकार महाशून्य ने सृष्टि करने की इच्छा से निरंजन, निर्गुण, गुण और स्थूल रूप में अपने पुत्रों को पैदा किया था, पर ये सभी जब सृष्टिकार्य में असमर्थ हो गये तो अन्त में उस महाशून्य प्रभु ने अपने को धर्मरूप में प्रकट किया। इस धर्म की सहायता से महामाया ने सृष्टि उत्पन्न की।

यहाँ विस्तार-भय से मैं कबीरपन्थी निरंजन या धर्मराय की कहानी नहीं कह रहा हूँ, वह कहानी अब काफी परिचित हो चुकी है। परन्तु इतना स्मरण करा देने की आवश्यकता है कि कबीरपन्थी पुस्तकों में निरंजन की प्राप्ति के लिए 'शून्य' के ध्यान का विधान है। ऐसा जान पड़ता है कि उड़ीसा के उत्तरी भाग और छोटा नागपुर के इलाकों को घेरकर बीरभूमि से रीवा तक के भूमि-भाग में धर्म-देवता या निरंजन की पूजा प्रचलित थी। ऐसा कहना ठीक नहीं लगता कि वह बौद्ध-धर्म का प्रच्छन्न रूप था। यहाँ स्पष्ट रूप से समझ लेना चाहिए कि बौद्ध-धर्म के किसी पारिभाषिक शब्द का परिवर्तित अर्थ में व्यवहार होने को हम बौद्ध-धर्म का अव-

शेष गरी कह सकते हैं। केवल अधिक-से-अधिक इतना ही कहा जा सकता है कि इन शब्दों का बौद्ध-साधना में सुदूर सम्बन्ध था। उस बात को प्रच्छन्न बौद्ध तो बहुत मोच-विचारकर ही कहना चाहिए। बिहार, मानभूमि और बाँकुड़ा आदि जिलों में एक प्रकार के धर्म-सम्प्रदाय का पता हात ही में लगा है। यह धर्म-मत जब भी जो रहा है।

अधर यह भी दिखाने का प्रयत्न किया गया है कि 'धर्म' शब्द वस्तुतः आस्ट्रो-एशियाटिक श्रेणी की जातियों की भाषा के एक शब्द का सस्कृतीकृत रूप है। यह कूर्म या कछुए का वाचक है। डॉ. मुनीनिकुमार चाटुर्ज्या ने बताया है कि दुल या दुली शब्द, जो अशोक के शिलालेखों में भी मिलता है और उत्तरकालीन सस्कृत भाषा में भी गृहीत हुआ है, और जो कछुए का वाचक है, आस्ट्रो-एशियाटिक श्रेणी का शब्द है। मन्थाल जादि जातियों की भाषा में यह नाम रूपों में प्रचलित है। इन भाषाओं में 'ओम्' स्वार्थक प्रत्यय हुआ करता है और दुरोम, दुलोम, इरोम का अर्थ भी कछुआ होता है। इसी शब्द का सस्कृत रूप धर्म है जो सस्कृत के इसी अर्थ के साथ गड़बड़ा दिया गया है। इस प्रकार धर्मपूजा में कछुए का मुख्य स्थान सम्भवतः सन्थाल, मुण्डा जादि जातियों के विस्वात का रूप है। कवीरपन्थ में अब भी कूर्मजी का स्थान बना हुआ है, यद्यपि उसके दूसरे नाम 'धर्म' की इज्जत बहुत घट गयी है। यहाँ यह कह रतना बहुत उचित है कि मुण्डा लोगों में रमाई पण्डित का स्थान बहुत महत्वपूर्ण है। रमाई पण्डित 'शून्यपुराण' के रचयिता माने जाते हैं। निरंजन मत का तीमरा रूप कवीरपन्थी पुस्तकों में मिलता है। यहाँ पर यह बताने का प्रयत्न है कि निरंजन ही ब्रह्मा, विष्णु, शिव और उनकी शक्ति का जनक है, परन्तु है वह अत्यन्त धूर्त और मक्कार। उसी ने सृष्टि का जाल फैलाया है और भोले-भोले जीव उसकी माया में फँस जाते हैं। वेदमार्गी, वैष्णव, शैव, शाक्त आदि उन्नी चक्कर में पड़े हुए हैं। मैंने इस कथा का विस्तृत कवीरपन्थी रूप अन्यत्र दिया है। कवीरदास को बार-बार इस धराधाम पर भक्तों को इस घोखेवाज निरंजन से बचाने के लिए अवतीर्ण होना पड़ता है। ऐसा जान पड़ता है कि पूर्वी प्रदेशों में जिन जातियों में कवीरपन्थ को प्रचार करता पड़ा था, उनमें निरंजन मत का प्रचार था। कवीरपन्थी आचार्यों ने उनकी सारी परम्परा को इस प्रकार मोड़ दिया है कि निरंजन अपने महत्त्वपूर्ण जगन्निनयन्तृ पद पर बंठा हुआ भी शैतान बन गया है। मैंने अन्यत्र दिखाया है कि इन साम्प्रदायिक पुस्तकों से ही इस मूल निरंजन मत का पता चलता है।

वस्तुतः निरंजन मत के ये तीनों ही रूप—जड़ीसावाला, बंगालवाला, और कवीर सम्प्रदायवाला—ओरावों और गौड़ों में प्रचलित सृष्टि-प्रक्रिया से बहुत मिलते-जुलते हैं। ओरावों में तो रमाई पण्डित भी सम्मानित हैं और मेरा तो अनुमान है कि 'बीजक' में जो 'रमैयाराम' कहकर 'घोसा ब्रह्म' को बार-बार स्मरण किया गया है, उसमें रमाई पण्डित की स्मृति का अवशेष अवश्य खोजा जा सकता है। ऐसा जान पड़ता है कि मुस्लिम जाक्रमण के बाद निरंजन मत का जो रूप

छोटा नागपुर में रह गया, उसने वहाँ की आदिम जातियों के सम्पर्क में एक दूसरा रूप ग्रहण किया, बगाल में तीसरा रूप ग्रहण किया और कबीर सम्प्रदाय में चौथा रूप ग्रहण किया। पूर्वी रूप के इन चार ही रूपान्तरों का मुझे पता है और अनुसन्धान करने पर और भी रूपों का पता चल सकता है। इस सम्बन्ध में पौराणिक कथाएँ सम्भवतः आदिम जातियों की सृष्टि-प्रक्रिया-विषयक कथाओं के साहचर्य से बनी हैं, क्योंकि पश्चिम में निरंजन मत के जो रूप प्राप्त हैं उनमें इस प्रकार की कथाएँ नहीं हैं। राजपूताने में निरंजन-मत वैष्णव-मत के रूप में जीवित है। सिख-मत में निरंजन का रूप पाया जाता है। स्वयं गुरु नानक ने अलख निरंजन को इस अद्भुत कला-विद्या का प्रवर्तक कहकर स्मरण किया है, जो शून्य से रंग बनाकर, इस अद्भुत पृथ्वी और आकाश को घनाकर इसमें मगन हो रहा है :

अगम नियम की कथा की, मोहि सुनावे आय ।

ज्यौ कीआ प्रकाश सुन्न ते नाना रंग बनाय ॥

अकल निरंजन भला करि, कीना धरनि मगन ।

नानक रंग बनाइ के, रहिया होय मगन ॥

किस प्रकार यह शून्य और निरंजन की साधना उत्तर भारत के निर्गुण सन्तों को आश्रय करके प्रकट हुई, यह कहानी बड़ी मनोरंजक है। मेरा अनुमान है कि महाराष्ट्र में भी इस मत ने वैष्णव रूप धारण किया है। सन्त ज्ञानेश्वर का सम्बन्ध सीधे नाथ-गुरुओं से स्थापित किया जाता है, परन्तु मैं इस विषय में विशेष नहीं जानता। पण्डित-मण्डली का ध्यान इस तथ्य की ओर आकृष्ट करना चाहता हूँ कि यदि देशी भाषाओं के साहित्य का अध्ययन उपेक्षित रहेगा, तो यह सम्भव नहीं है कि इस महान् धार्मिक उथल-पुथल का सामान्य आभास भी अन्य किसी साधन से प्राप्त हो सके। इस धार्मिक आन्दोलन में समूचे उत्तर भारत के लोकचित्त को शताब्दियों तक प्रभावित किया है और आज भी बहुत दूर तक नर रहा है।

ये एक-दो उदाहरण हैं। अन्वेषकों को सोचने की उत्तेजना देनेवाली अनेक सामग्रियों का पता इस क्षेत्र में मिल सकता है। किस प्रकार बाप्पा रावल का समादृत 'पाशुपत-मत रावल' अर्थात् लाकुल-पाशुपात-मत 'रावल' और 'गल' दो सम्प्रदायों में विभक्त होकर बाद में 'रावलगल्ला' हो गया और धीरे-धीरे मुसलमान होने को बाध्य हुआ; किस प्रकार कृष्णाचार्य के कापालिक मतावलम्बी कहीं मुसलमान हो गये और कहीं हिन्दुओं की जलग जाति के रूप में ही रह रहे हैं; किस प्रकार बिमला देवी के शक्ति-सम्प्रदाय को गोरखनाथी शण्डे के नीचे आत्म-रक्षा करनी पड़ी और किस प्रकार राजा रसालू और पूरनभगत का सम्प्रदाय वारहपन्थी योगियों में अन्तर्भुक्त हुआ—ये और ऐसी ही अनेक बातें केवल धार्मिक साधना के साहित्य में महत्त्वपूर्ण सूचना ही नहीं देती, वे हमारी सम्पूर्ण जनता के भाग्य-विपर्यय की दुःखपूर्ण कहानी समझने में मदद भी पहुँचाती हैं। यह साहित्य उस बीज की कहानी बतावेगा, जो हजार वर्ष के बाद इस महादेश को दो परस्पर-विरोधी टुकड़ों में बाँटनेवाले विषवृक्ष के रूप में पनपा है। हमारी देशी-भाषाओं

का आदिकाल का साहित्य एक-दूसरे ने बुगी तरह उलझा हुआ है और एक-दूसरे का पूरक है। समय आ गया है कि सम्पूर्ण रूप को स्पष्ट भाव से समझने का प्रयत्न किया जाय। बौद्ध-जैसी व्यापक दृष्टिवादी विद्वत्सभा स्थापित होनी चाहिए जो इस काल की सम्पूर्ण साहित्यिक सामग्री लिखित और अलिखित—का संकलन और अध्ययन करे।

भारतवर्ष का सुषुप्त मध्ययुग, जिसके पेट ने यह हमारा आधुनिक युग उत्पन्न हुआ है, बहुत महत्वपूर्ण है। इस देश की जनता को उसके विस्वासों को और धर्म-परिवर्तनों के कारणों को समझने की सामग्री इस काल के साहित्य में प्रचुर मात्रा में उपलब्ध होगी। इसे समझे बिना हम भारतवर्ष की ही ठीक-ठीक नहीं समझ सकेंगे।

इमीनिंग कबीर के नाम पर चलनेवाली बहुत-सी रचनाओं का नये सिरे से अध्ययन करने की आवश्यकता है। मध्यकालीन धर्मसाधना के इतिहास की अनेक खोयी हुई कड़ियों के इसमें मिलने की सम्भावना है। साहित्यिक दृष्टि से कदाचित् इन रचनाओं में बहुत अधिक मूल्यवान् बातें न मिलें, फिर भी इनका महत्व है।

तुलसीदास : स्फुट रचनाएँ

तुलसीदास का स्मरण

तुलसीदास का स्मरण करते लोगों को देखता हूँ तो यह प्रश्न उठता है कि क्यों लोग ऐसा करते हैं। विद्यार्थियों का ऐसा करने का कारण समझ में आ जाता है। तुलसीदास कोर्स में राय दिये गये हैं। परीक्षा की बैठरणी पार करने के लिए यह आवश्यक है। मैं इसे बुरा नहीं कहता। कोई-न-कोई मतलब जरूर रखना चाहिए। नहीं तो कोई क्यों पचड़े में पड़े? उपनिषद् के ऋषि ने बिना शिक्षके कह दिया था कि दुनिया में सब अपने मतलब के साथी है; पुत्र के लिए पुत्र प्रिय नहीं होता, अपने लिए पुत्र प्रिय होता है; पत्नी के लिए पत्नी प्रिय नहीं होती, अपने लिए पत्नी प्रिय होती है। तो हर आदमी यदि अपने फायदे की बात सोचकर काम करे, तो उसे दोष नहीं दिया जा सकता। मैं उन लोगों में नहीं हूँ जो ऐसे अवसरों पर कर्तव्य की याद दिलाकर लोगों को पुण्य-कार्य करने के लिए प्रेरित किया करते हैं। आदमी भले होते हैं, इसमें कोई सन्देह नहीं, पर जरा नीरस होते हैं। और हजार अपवाद मुझे दे लीजिए, लेकिन नीरस कहाना मुझे पसन्द नहीं है। खंर, सबाल यह है कि और दस भले आदमी जो ऐसा करते हैं, वे क्या पाते हैं! पाते जरूर हैं, नहीं तो करते क्यों? ऋषि के शब्दों को जरा बदलकर कहें तो कह सकते हैं कि तुलसीदास के लिए तुलसीदास प्रिय नहीं है, अपने लिए तुलसीदास प्रिय है। और प्रेम कुछ ऐसी रहस्यजनक वस्तु है कि उसका विश्लेषण नहीं चल सकता। प्रिय को कौन-सी बात प्रिय लगी, क्यों प्रिय लगी, कितनी प्रिय लगी, कैसे प्रिय लगी, — कौन विश्लेषण करेगा? प्रेम ऐसी अद्भुत चीज है कि यदि इसका विवेचन करो तो अन्तर्धान हो जाता है, न विवेचन करो तो समझ में ही नहीं आता। सो हर भले आदमी से यह पूछना उचित भी नहीं दिखता कि क्यों तुम्हें तुलसीदास से प्रेम है। पर वह पण्डित ही क्या जो अनबोलते की जवान पर बैठकर न बोले? सो आलोचक पण्डित यों ही चुप रहनेवाला नहीं। आपसे पूछूंगा और यदि आप नहीं बोले तो आपकी जवान पर बैठकर बोलूंगा। क्या मुझमें इतनी हिम्मत भी नहीं कि अनबोलते प्रेमी की जवान पर सवारी करूँ?

सब सोच-विचार कर देखा है तो यही उचित जान पड़ा है कि सबकी बात कहने के पचड़े में न पड़कर अपनी ही बात कहूँ। शायद कुछ कहने लायक कह जाऊँ। कम-से-कम उन सहृदयों के मन लायक तो कह ही जाऊँगा, जो समानधर्मा है, जो मेरे ही समान कर्तव्य-द्वन्द्व के शिकार है, जिनके मन में कर्म-विचिकित्सा के साथ आत्म-ग्लानि के भाव भी उदित होते रहते हैं। मुझे तुलसीदास का स्मरण करने में विशेष आनन्द आता है। यह जो व्यक्ति आज हमारे लिए इतना पूज्य है, कोटि-कोटि भारतवासियों के हृदय और भस्तिष्क को बल दे रहा है, वह कोई राजा-महाराजा नहीं था, लक्ष्मी का लाड़ला सपूत नहीं था, शास्त्रार्थ-सभा में पण्डितों को पराजित करनेवाला कीर्ति-जिजीषु पण्डित नहीं था, विद्यापीठों की कठोर रणभूमि के अदृश्य बिकट संग्राम में विजयी महारथी नहीं था—वर्त्तिक बहुत ही साधारण गृहस्थ परिवार में उत्पन्न हुआ था। औसत से कहीं नीचे उसकी आर्थिक स्थिति थी। अपनी दीनता बताने के आवेश में कभी-कभी इस महापुरुष ने ऐसी बातें कही हैं जो हृदय को गला देती हैं—हाय, हाय, कंसा भाग्यहीन रहा होगा वह बालक, जिसके माँ-बाप ने जनमते ही स्वर्ग का रास्ता लिया—‘माता-पिता जग जाय तज्यो’—और फिर ‘विधिहू न लिखी कछु भाल भलाई।’ जीवन-भर इस महान पुरुष को अपनी वह दारुण दुरवस्था नहीं भूलो—‘वारे तँ ललात बिललात द्वार-द्वार फिरौ, जानत हो चारि फल चारि ही चणक को।’ इतने बड़े पुरुष के भाग्य में क्या यही लिखा था कि ‘माँगि कै खँवो मसीति को सोइवो!’ गरज, जनम के समय परिस्थितियाँ बड़ी विपन्न थीं। जो लोग कठिनाइयों में हैं, द्रविता की मार से त्रस्त हैं, उन्हें निराश होने की जरूरत नहीं। जब-जब मुझे तुलसीदास की बात याद आती है, तब-तब लगता है कि परिस्थितियाँ मनुष्य को कष्ट पहुँचा सकती हैं, धक्का दे सकती हैं, पर रगड़कर नष्ट नहीं कर सकती। मनुष्य परिस्थितियों से बड़ा है वशतः वह मनुष्य हो, काम-क्रोध का पुतला जड़-पिण्ड नहीं, लोभ-मोह का गुलाम पशु नहीं, किसी प्रकार जीवित रहकर मरने की तैयारी करते रहनेवाला भुनगा नहीं—‘मनुष्य’ !

परिस्थितियाँ बाल्यकाल में तुलसीदास के प्रतिकूल थी—बहुत प्रतिकूल ! और युवावस्था में ?—बहुत अच्छी नहीं। कहते हैं कि स्त्री के उपदेश से उन्होंने घर-बार छोड़ दिया था। चोट लगी थी, यह सब जानते हैं। कितनी बड़ी चोट लगी थी, इसका पता किसी को नहीं। युवावस्था बहुत सुख की नहीं थी, यह तो स्पष्ट ही है। काशी में पण्डितों ने उन्हें बड़ा तंग किया था—गाली-गलौज, डाँट-फटकार। हमेशा से ही ऐसा होता आया है। बड़े तेज को बर्दाश्त नहीं कर सकने से लोग गाली-गलौज पर उतर आते हैं। कहना शुरू किया—यह जुलाहा है, यह अघोरपन्थी है, यह यह है, यह वह है। तुलसीदास हैरान ! हे विधाता, लोग इतने दारुण क्यों हो जाते हैं ! बोले, ‘धूत कहौ, अवधूत कहौ, रजपूत कहौ, जुलहा कहौ कोऊ; काहू की बेटी साँ बेटा न ब्याहव’... इत्यादि। बड़ी मानसिक ग्लानि के समय तुलसीदास—जैसा महात्मा ऐसी बात कह सकता है। अपने प्रसिद्ध भजन ‘कवहुँक हौ यहि

रहनि रहोंगो' में उन्होंने कहा है कि कभी ऐसा होता कि मुझे सन्त-सुभाव मिल जाता और 'परप्य वचन धति दुसह सवन सुनि तेहि पावक न दहौगो।'—कितनी करुण प्रार्थना है ! परप्य वचनों का प्रहार उन पर हुआ था, चोट भी लगी थी, तिलमिलाकर रह गये थे। उत्तर तो वे क्या देते ! इतनी मात्रा में जहर पीकर इतना अमृत देनेवाला आदमी चोट का जवाब चोट से कैसे दे सकता था ? परन्तु जलन होती थी। वे अपने राम से यह प्रार्थना करते थे कि 'नाथ, शक्ति दो कि इस आग में न जलूँ।'।

वृद्धावस्था में उनकी क्या अवस्था थी, कहना कठिन है। सम्मान धोड़ा मितने लगा था। डॉ. माताप्रसादजी ने खोज निकाला है कि उन्हें महन्ती भी मिल गयी थी कुछ दिनों के लिए—'तुलसी गुसाईं भयो भांडे दिन भूलि गयो।' लेकिन निभी नहीं। निभ कैसे सकती है ? जलते अगारे को जाल में कैसे बाँधा जा सकता है ? महन्ती छूट गयी। वृद्धावस्था में काशी में भयकर महामारी हुई। भयकर महामारी—सारा बनारस घब-सकुल हो गया। पीड़ा से व्याकुल नर-नारी, हाय-हाय 'उछरत उतरात हहरात भरि जात' और फिर तुलसीदास की भी बीमारी हुई—दारुण बीमारी। दायद प्लेग, शायद और कोई रोग जो अन्त तक ऐसा भीषण हुआ कि सारा रक्त ही विपाक हो उठा। उन्होंने उसे भी सह्य, परप्य वचन की चोट को निर्धात सह जानेवाले महात्मा को यह बीमारी कहाँ तक विचलित करती ? बोले, राम-नाम को जो मैं भूल गया उसी का यह फल है—ताते तनु पेलियत घोर बरतौर मित फूटि-फूटि निकसत तीन राम-नाम को।' सो अन्तिम अवस्था भी बहुत सुख की नहीं मालूम पड़ती - औसत आदमी से कुछ खराब ही कही जा सकती है। ऐसा यह महापुरुष था, जिसकी कृतज्ञतापाश में बद्ध होकर आज कोटि-कोटि नर-नारी भक्ति-गद्गद हो उठते हैं। क्यों यह महापुरुष 'महा-पुरुष' बन गया ? अपने महान् लक्ष्य के प्रति अखण्ड विश्वास के कारण। उन्हें लक्ष्य मिल गया था। इस ससार में नित्य फेन-बुद्बुद की भाँति उठते-गिरते रहने-वाले मनुष्यों की कमजोरी उन्हें मालूम हो गयी थी। मालूम तो बहुत पोथी-पढ़ुओं की हो जाती है, पर उनका विश्वास नहीं होता। उनके चित्त में वह दृढ़ता नहीं होती कि जो कुछ अच्छा है वह इसलिए कि उससे राम का सम्बन्ध है—'नाते एक राम से मनियत सुहृद सुसेव्य जहाँ लों।' बड़े आदर्श के सामने सब-कुछ तुच्छ है। ससार में जिन बातों को बड़े-से-बड़ा लेबल लगाकर दिज्ञापित किया गया है, उनका मूल्य कुछ भी नहीं है यदि वे मनुष्य के बड़े-से-बड़े आदर्श के अनुकूल नहीं हैं। छोटी-से-छोटी वस्तु उस आदर्श से सम्बद्ध होकर महान् हो उठती है। परन्तु यह बात कहने की नहीं है, जीवन में उतारने की है। जो लोग आदर्श की बात केवल मुँह से किया करते हैं, जीवन में नहीं उतारते, वे बड़े नहीं हैं, न हो सकते हैं। तुलसीदास ने इस आदर्श को जीवन में उतारना चाहा था, इसलिए वे बड़े हुए। उनका जीवन उन सब लोगों के लिए आशा का सन्देशवाहक है, जो परिस्थितियों की चोट से घबराये हैं। यदि उनका अपने लक्ष्य पर भरोसा हो, दृढ़विश्वास हो, तो

चिन्ता की कोई बात नहीं। विपत्ति वह नहीं है जिसे हम साधारण लोग विपत्ति कहा करते हैं और 'हाय-हाय' किया करते हैं। आदर्श से च्युत होना, लक्ष्य से स्वलित होना ही विपत्ति है :

कह हनुमन्त विपत्ति प्रभु सोई ।

जब तब सुभिरन भजन न होई ॥

जब तक मनुष्य अपने लक्ष्य के प्रति स्थिर है, तब तक विपत्ति कैसी ?

अभी तक हम जिसे तुलसीदास का कष्ट कहते आये हैं, वह सब उनके लिए कष्ट नहीं था; क्योंकि उनका लक्ष्य स्थिर था, उस पर अटूट आस्था थी, वे पहाड़ की भाँति स्थिर थे। हम साधारण जीवों की सबसे बड़ी विपत्ति यह है कि हमारे जीवन का लक्ष्य ही नहीं स्थिर हुआ। और जिसके जीवन का लक्ष्य ही नहीं स्थिर हुआ, वह मनुष्य कहाँ बना ? उसमें और भुनगो में क्या अन्तर है जो नित्य उपजते-मरते रहते हैं ? और जो मनुष्य ही नहीं बना वह परिस्थितियों को कैसे जीतेगा, परिस्थितियाँ ही उसकी कमर तोड़ देंगी। तुलसीदास को स्मरण करने का अर्थ अपने महान् लक्ष्य स्थिर करना, उन पर आस्था रखना और उन्हें जीवन में उतारना है। तुलसीदास का जीवन औसत आदमियों की नयी आशा, नयी उमंग और नया उत्साह देता है। वह पुकार-पुकारकर कहता है कि 'घबराओ नहीं, बड़े लक्ष्य की बात सोचो, सिद्धि अवश्य मिलेगी।' मुझे इस बात से बड़ा उल्लास अनुभव होता है और मेरा विश्वास है कि मेरे-जैसे और लोग भी होंगे जिन्हें इस बात से उल्लास अनुभव होता होगा। आश्चर्य नहीं कि जो लोग तुलसीदास का स्मरण करते हैं, उन्हें अनजान में इसी उल्लास का अनुभव होता हो। उस उल्लास में थोड़ा कृतज्ञता का भाव तो रहता ही है, रहना ही चाहिए।

['सम्पत्ता और सङ्कति' से]

रामकथा सुन्दर करतारी

गोमाईजी स्वयं को कवि नहीं कहते थे। उनके साधक कहते हैं कि वे कवि हैं। उन्होंने यह कही नहीं कहा कि 'रामचरितमानस' उन्होंने रचा। यह तो न जाने क्या में शिव के मन में था :

रचि महेश निज मानस राखा ।

पाद सो समय उमा मन भाया ॥

अथवा जामा तो उन्होंने पार्वती से कहा। स्पष्ट है कि तुलसी निमित्तमान हैं

विप्र वंस की असि प्रभुताई ।

अभय होइ जो तुमहि डराई ॥

यह गूढ़ इसलिए थी कि श्रोताओं के मन पर अपने संस्कारों के अनुकूल विभिन्न अर्थ देने में समर्थ थी । परशुराम भृगुवंशी थे । ओरों पर इसका क्या प्रभाव पड़ा यह हम नहीं जानते, पर परशुराम को भृगु और विष्णु का इतिहास स्मरण हो आया । उनकी मति के पटल उघड़ गये । वे राम को पहचान गये । उनकी स्तुति करते समय इस मृदु-गूढ़ वाणी को वे नहीं भूले । 'जयति वचन रचना अति नागर' कहकर उनकी वचन-रचना-चातुरी के उत्कर्ष का बखान किया ।

और भी अनेक प्रसंग हैं जहाँ राम मृदु बोलते हैं, पर कभी वह वाणी मंजु होती है, कभी नहीं । 'मंजु' सब ओर से साम्य बनाये रखनेवाली शोभा को कहते हैं (सु-सम, जिसे अंग्रेजी में 'बैल-बैलेंड' कहा जाता है) । श्रोता को उसका उचित सम्मान देना केवल मृदुता है, पर वक्ता की उचित स्थिति की याद दिलाकर उसे वक्तव्य के प्रति ग्रहणशील बनाने का भाव मंजुता है । इससे समत्व (बैलेस) की रक्षा होती है—'समत्वं योग उच्यते ।' जब केवल श्रोता का गौरव धताया जाता है तब वाणी केवल मृदु होती है । 'तुम सुकृती हम नीच निपादा' को केवल 'मृदु' वाणी कहा गया है । जब वक्ता की स्थिति भी स्पष्ट कर दी जाती है तब उसमें सु-समभाव आ जाता है, वाणी 'मंजु' हो जाती है । कभी-कभी वाणी अवसर के अनुरूप 'नय-परमार्थ-स्वारथ-सानी' भी हो जाती है, पर मंजु नहीं होती । वशिष्ठजी ने भरत की प्रशंसा की, इससे राम प्रसन्न हुए । गृह के बारे में कुछ अच्छी बातें कही जो मृदु वाणी थी, पर साथ ही यह कहकर भरत-विषयक अपनी बात को रोक लिया कि छोटे भाई के मुँह पर उसकी बड़ाई करने में संकोच हो रहा है । इतना अवश्य कहा कि भरत जो कहें उसी को करने में भलाई है । यहाँ वक्ता की स्थिति स्पष्ट करके वक्तव्य को मंजु बना दिया गया । पर साथ ही तुलसीदास इस वचन को मृदु और मंजु के साथ 'मंगलमूला' भी कहते हैं । क्यों कहा, यह स्पष्ट नहीं है । लोगों ने जो व्याख्या दी है वह बहुत सन्तोषप्रद नहीं है । कभी-कभी तो मृदु को मंजु और मंजु को मृदु कहकर व्याख्या की गयी है । आगे जो कहा जा रहा है उससे शायद यह बात स्पष्ट हो । पर एक बात ध्यान देने की है । असल में राम 'अरगा' गये थे—संकोच और प्रसन्नता के परस्पर-विरुद्ध-गामी संवेगों के कारण कहते-कहते रुक गये थे । कोई ऐसी बात उनके मन में जरूर थी जो उनकी प्रसन्नता का कारण थी । भरत समर्पित व्यक्तित्व के धनी थे । ऐसा समर्पित व्यक्तित्व, जिसमें अपना अहंकार कुछ है ही नहीं, जो कुछ है वह अखिलेश्वर का है । क्या ऐसे मनुष्य की गतिविधि मंगलमय होती है, यही तुलसीदास राम से कहलवाना चाहते थे ।

ऊपर की बातों का आशय यह है कि तुलसीदास वचन-रचना के विविध प्रसंगों में वचन या वाणी के अनेक गुणों का बखान करते हैं । इस प्रसंग में मृदु, मंजु और कठोर विशेषणों के साथ तीन और विशेषण 'सुगम', 'अगम' और 'थोड़े अक्षरों में अमित अर्थ देनेवाला' भी दिये हैं । इतने विशेषण एक साथ उन्होंने शायद

और कही नहीं दिये । प्रत्येक विवेचन का तात्पर्य है । परन्तु सभी मिलकर भी तुलसीदास के भाषा-सम्बन्धी सामान्य आदर्श को नहीं प्रकट करते, केवल अवसरोचित वाग्वदमध्य को ही स्पष्ट करते हैं । यह अवसर के अनुकूल, श्रोता-वक्ता के अनुरूप और तुलसीदास द्वारा सम्मत भक्तिसिद्धान्त के अनुसार ही है । और भी स्पष्ट करने के लिए पूरा प्रसंग विचारणीय है ।

राम जनक से 'सत्य सरस मृदु बानी' बोले थे । उसमें कोई पेंच नहीं था, इसलिए सरस थी; मिथिलेश के प्रति महान् आदर था, इसलिए मृदु थी और उन्हीं की शपथ लेकर कही गयी थी कि आपकी आज्ञा सिर माथे, इसलिए सत्य थी :

विद्यमान आपुन मिथिलेसू ।

मोर कहव सब भाँति भदेसू ॥

राउर राय रजायसु होई ।

राउरि सपथ सही सिर सोई ॥

कभी-कभी मृदुता है, पर उसका उल्लेख न करके, अन्य गुणों की ओर ही ध्यान आकृष्ट किया गया है । भरत की वाद की वाणी को 'विमल विवेक धर्म नय साली, भरत भारती मंजु मराली' कहकर उसकी मंजुता अवश्य बता दी गयी है । वहाँ भरत की वाणी केवल आवेग-चालित नहीं है, अपनी यथार्थ परिस्थिति की जानकारी के साथ कही गयी है; उसमें विवेक, धर्म और नय की उपेक्षा न होने से मुपमा (सु-समा)-युक्त है, इसलिए मंजु है । राम कभी 'प्रेम पयोधि अमिअ जनु सानी', कभी 'सनेह सुहाई' बानी बोलते हैं । उनकी तथा अन्य श्रेष्ठ पात्रों की सारी बातें 'देस काल अवसर सरिस' या 'अवसर अनुसार' या 'समय अनुसार' हैं । ये विशेष देश, विशेष काल, विशेष पात्र तथा विशेष अवसर के लिए हैं, सामान्य आदर्श वाणी नहीं है ।

विचारणीय चौपाइयाँ इस प्रकार हैं :

सुगम अगम मृदु मंजु कठोरे ।

अरथु अमित अति आखर धोरे ॥

ज्यो मुख मुकुर मुकुर निज पानी ।

गहि न जाइ अस अद्भुत बानी ॥

—अयोध्याकाण्ड, 294

भरतजी चित्रकूट में रामजी को अयोध्या लौटा लाने के लिए गये हैं । अयोध्या के सभी गण्यमान्य व्यक्ति उपस्थित हैं । जनकजी भी अपने परिजन-पुरजन के साथ आ गये हैं । भरतजी रामजी को लौटाना चाहते हैं । रामजी भारी धर्मसंकट में हैं । लौटना उन्हें धर्म-विरुद्ध लगता है, शील-सकोच से साफ कह नहीं पाते । माताएँ हैं, गुरु हैं, सास-ससुर हैं और फिर भरत का प्रेम है । उधर सब लोग कुछ निर्णय न हो पाने से दुःख पा रहे हैं । अलग से उन्होंने गुरु से अपनी बात कहनी चाही :

नाथ भरत पुरजन महतारी ।

सोच विकल बनवास दुखारी ॥

सहित समाज राउ मिथिलेसु ।
 बहुत दिवस भये सहत कलेसू ॥
 उचित होइ सो कीजिय नाथा ।
 हित सबहीकर रउरे हाथा ॥

इतना ही कह सके। आगे सकुचाकर रह गये। चतुर गुरु ने आशय समझ लिया-- रामजी लौटना नहीं चाहते ! वे स्वयं चाहते थे कि किसी प्रकार राम लौट चलें, पर धर्म और स्नेह के द्वन्द्व से वे भी असमंजस में ही पड़े रहे। फिर वे जनक के पास गये और राम के बचन और शील-स्वभाव से उन्हें परिचित कराया। जनक महाज्ञानी थे। परन्तु यहाँ सब-कुछ देखकर उन्हें भी मोह हो ही गया। उनके वैराग्य ने ही वैराग्य से लिया। विवेक कहता था कि राम का वनवास ही ठीक है। मन-ही-मन सोचने लगे कि यहाँ आना ठीक नहीं हुआ, क्योंकि ठीक सलाह देना कठिन प्रतीत हो रहा है। उचित तो यही है कि पिता की आज्ञा के अनुसार वन में ही रहें, पर राजा जनक स्वसुर होकर यह सलाह कैसे दें ! सारी अयोध्या चाहती है कि राम लौट चलें तो जनक कैसे कहे कि राम का लौटना ठीक नहीं है। बलिष्ठ-जी ने कहा था कि जनक ही इस समय एकमात्र ऐसे व्यक्ति हैं जो 'असमंजस' दूर कर सकते हैं और जनकजी स्वयं असमंजस में पड़े हैं। इसी मनोभाव को लेकर वे भरत के पास जाते हैं। वे भरत से कहते हैं कि तुम तो राम का स्वभाव समझते ही हो। वे सत्त्वव्रत हैं, सब पर उनका शील-स्नेह भी है, संकोचवश संकट सह रहे हैं, जो आज्ञा दो वह उनसे कहा जाय।

जनक भरत से ही कहलवाना चाहते हैं, पर बहुत मोठे ढंग से अपने मन की बात की ओर इशारा भी कर देते हैं।

भरत को यह इशारा अच्छा नहीं लगा होगा। परन्तु जनक उनके परम पूज्य हैं, उन्हें कोई उत्तर देना भी कठिन है। बड़े-बड़े ऋषि-मुनि और स्वयं गुरु वशिष्ठ बैठे हैं। धीर भाव से उन्होंने जो कुछ कहा उसी की प्रशंसा ऊपर की पक्तियों में की गयी है :

प्रभु प्रिय पूज्य पिता सम आपू ।
 कुल गुरु सम हित माय न बापू ॥
 कौस्तिकादि मुनि सचिव समाजू ।
 ज्ञान बंजुनिधि आपुन आजू ॥
 सिन्धु सेवक आयसु अनुगामी ।
 जानि भोहि सिद्ध देइ स्वामी ॥
 एहि समाज थल ब्रह्म राउर ।
 मौन मलिन में बोलब वाउर ॥
 छोटे बदन कहीं बड़ि बाता ।
 छमब तात लसि दाम विधाता ॥
 आगम निगम प्रसिद्ध पुराता ।

सेवा घरमु कठिन जग जाना ॥

स्वामि घरम स्वार्थहि विरोधू ।

बैर अंधु प्रेमहि न प्रबोधू ॥

राखि राम रख घरमु व्रतु, पराधीन मोहि जानि ।

सबकें सम्मत सर्वहित, करिय प्रेमु पहिचानि ॥

प्रथम दो पंक्तियों में मृदुता है, तीसरी पंक्ति में मंजुता है, चौथी और पांचवी पंक्तियों में कठोरता तो है, पर भाषा इतनी मीठी है कि सहज ही पकड़ में नहीं आती। पूरी बात सुगम है, थोड़े शब्दों में जो बात कही गयी है उसका अभिधेय आसानी से समझ में आ जाता है। आखर या वर्ण श्रोत्रेन्द्रिय-ग्राह्य हैं। केवल मनुष्य ने ही अपनी भाषा में वर्णों को विविवत किया है। उनको नये शब्दों और अर्थों के लिए जोड़ने की क्षमता मनुष्य के संस्कारी चित्त में है। विविवत वाक् (वाणी) के वर्णों को वाच्य-लक्ष्य और व्यंग्य आदि अर्थ-संघों की ओर और इन्हें रस की ओर वितरण करने की क्षमता (विनायक धर्म) संस्कारी मनुष्य में ही है। साधारण कवि यही रुक जाते हैं—वर्णों को अर्थ-संघ की ओर और अर्थसंघ को रस की ओर ले जाकर विश्रान्त हो जाते हैं। रामकथा यही तक नहीं सकती, वह रस-विशेष की ओर जाना चाहती है। वह रस-विशेष, मनुष्य के चित्त को परतत्त्व के साथ मिलानेवाले अनुरूप लय या 'रिध', को खोजती है—'राम कथा जे सुनत अघाही, रस विरोध जाना तिन्ह नाही।' दायद इसे ही तुलसीदास 'छन्द' कहते हैं। परन्तु विश्वव्यापी छन्दोधारा के साथ व्यक्तिनिष्ठ छन्द का सामरस्य ही अन्तिम लक्ष्य है। तुलसीदास इसी को 'मंगल' कहते हैं। यह विभिन्न स्तरों पर पाया जाता है। वाक्तत्त्व और विनायक धर्म के इस वैशिष्ट्य की ओर 'रामचरितमानस' के प्रथम दशोक में ही इशारा कर दिया गया है। राम-कथा का लक्ष्य 'मंगल' है—'मंगल करनि कलिमल हरनि तुलसी कथा रघुनाथ की।' वह व्यक्तिगत छन्द के साथ समष्टि-व्यापी छन्द के सामरस्य का ही नाम है। प्रस्तुत प्रसंग में भरत की वाणी अर्थ की गहराई तक जाती है। उसका अभिधेयार्थ सुगम है। पर व्यंग्यार्थ अगम है, बल्कि वह 'गहि न जात' कहे जाने की अधिकारी है। स्वामिधर्म और स्वार्थ में विरोध बताया गया है और विरोध को अन्धा भी कहा गया है। साथ ही, यह भी कहा गया है कि यह स्वार्थ प्रेमजन्य है। प्रेम सब भ्रुटियों को भर देता है और साथ ही अप्रबोध्य भी है। भरत की उक्ति से स्पष्ट है कि जिसे ये स्वार्थ वह रहे हैं, वह कोई निजी लाभ के उद्देश्य ने किया गया शुद्ध स्वार्थ नहीं है। वह शुद्ध प्रेमजन्य है। इस स्वार्थ और परमार्थ में कोई अन्तर नहीं है।

आगे वे कहते हैं कि (1) राम का रख, धर्म और व्रत देखकर, (2) मुझे परवश समझकर, (3) सबका सम्मत, (4) सर्वहित, (5) प्रेम को पहचानकर आर लोभ निर्णय करें।

भरत चाहते क्या हैं? बात सुनने में सुगम लगती है, रुही कोई पैच नहीं है। पर जैसा कि आगे की पंक्तियों में कहा गया है, वह अद्भुत वाणी पकड़ में आने

योग्य नहीं है। जैसे हाथ में रखे हुए दर्पण में मुख की छाया तो बहुत स्पष्ट दिखायी देती है, पर पकड़ना उसका कठिन है :

ज्यों मुख मुकुर, मुकुर निज पानी ।

गहि न जाय अस अद्भुत बानी ॥

क्या यहाँ तुलसीदास प्रेममार्ग की श्रेष्ठता प्रतिपादित करना चाहते हैं ? राम धर्मव्रत हैं, जनकजी के अनुसार सत्यव्रत हैं। सत्य पर दृढ़ रहना चाहिए, ज्ञानी जनकजी के मन में यही बात है। पर सत्य क्या है ? वचन द्वारा जो कह दिया गया उससे चिपक जाना या भूतमात्र का आत्यन्तिक कल्याण (सर्वहित) ? भक्त-शिरोमणि नारद का वचन महाभारत में आया है

सत्यस्य वचन श्रेयः सत्यादपि हित वदेत् ।

यद्भूतहितमत्यन्तम् एतत् सत्यं मत मम ॥

भरत कहते हैं, सत्य और धर्म के व्रत को अवश्य देखिए, पर मैं प्रेम-परवश हूँ, इसका भी ध्यान रखिए और इससे भी आगे इस बात का ध्यान रखिए कि निर्णय 'सर्वहित' हो और फिर प्रेम को पहचानकर निर्णय कीजिए। तुलसीदास इस अद्भुत प्रेम को 'अगम सनेह भरत रघुवर को, तहँ न जात मन बिधि हरिहर को' और 'मिलन प्रीति किमि जाय बखानी, कवि कुल अगम करम मन बानी' कहकर 'अगम' बता चुके हैं। उसे समझना भी अगम है और अभिव्यक्ति देना भी अगम है। यही 'प्रेम पहिचानि' अमिताय अगम्य उक्ति ज्ञानमार्ग की पकड़ में नहीं आ सकती। 'प्रेम पहिचानि' सचमुच अमिताय अगम्य उक्ति है।

इसे तुलसीदास की श्रेष्ठ वचन-रचना का निदर्शन तो माना जा सकता है, किन्तु आदर्श भाषा का लक्षण नहीं कहा जा सकता। इसे घसीटकर उस उक्ति के आसपास ले जाया जा सकता है कि भणिति या उक्ति बही भली है जिससे 'सुरसरि सम सबकर हित होई।' पर वाक्यत्व अधिक सुलभ है, विनायक धर्म दुर्लभ है। तुलसीदास मानते हैं कि इसकी प्राप्ति राम की कृपा से ही होती है। इसीलिए उत्तम वाणी, भगवदनुग्रह के बिना बोली ही नहीं जा सकती :

सारद दारु नारि सम स्वामी ।

राम भूत्रघर अन्तरजामी ॥

जा पर कृपा करहि जन जानी ।

कवि उर अजिर नचावहि बानी ॥

घोड़े में अधिक कहना भाषा का गुण है। पर यह भी देशकाल, वक्तृबोधव्य और अवसर के अनुकूल होना चाहिए। अवसर या समय की माँग हो तो विस्तार-पूर्वक कहना गुण ही है, दोष नहीं। दशरथ, पुत्रशोक में मर गये। सारे परिजन-पुरजन शोक में व्याकुल थे। ज्ञानी गुरु वशिष्ठ पहुँचे। 'समय-सम' (अवसर के अनुरूप) बोले। वहाँ 'अर्थ जमित अरु आवर थोरे' से काम नहीं चल सकता था। उन्हें बहुत-से इतिहास सुनाकर लोगों का शोक निवारण करना पड़ा। यही उस परिस्थिति में अवसर के अनुकूल था :

तव वसिष्ठ मुनि समय सम, कहि अनेक इतिहास ।

सोक निवारेउ सर्वाहि कर, निज विज्ञान प्रकास ॥

दशरथ जब व्याकुल थे तब कौशल्या भी 'समय अनुहारी' वचन बोली थी :

उर धरि धीर राम महतारी ।

बोली वचन समय अनुहारी ॥

उस समय वे थोड़े में अधिक अर्थ देनेवाली बात नहीं कह सकी, और भरत को शोक-व्याकुल देखकर तो,

भाँति अनेक भरत समुझाए ।

कहि बिदेक मय वचन सुनाए ॥

भरतहुँ मातु सकत समुझाई ।

कहि पुरान थुति कथा सुहाई ॥

उस समय यही अवसरोचित था ।

रामचन्द्र भी 'देसकाल लखि समी समाजू' ही भरत से 'बानि सरवसु से' (वाणी का सर्वस्व) वचन बोले थे । कहते-कहते मानो अवसरोचित वचन पर और भी बल देने के लिए दुबारा कहा था :

मोहि सब भाँति भरोस तुम्हारा ।

तदपि कहउँ अवसर अनुसार ॥

पूरे 'रामचरितमानस' में वाणी के अवसरोचित प्रयोग पर इतनी बार कहा गया है कि भाषा का देश, काल, पात्र और एक शब्द में, 'अवसर' के अनुसार प्रयोग ही तुलसीदास का सम्मत लगता है । अवसर उपयुक्त हो तो अटपटे वचन भी ठीक है (सुनि केवट के बँन प्रेम लपेटे अटपटे) । उनके परम उपास्य 'वचन रचना अतिनागर' राम जैसा बोलते हैं, उसे ही भाषा का उत्तम आदर्श माना जाना चाहिए :

दीनबन्धु सुनि बन्धु के, वचन दीन छलहीन ।

देस काल अवसर सरिस, बोले राम प्रवीन ॥

—'सरस्वती', अगस्त 1974

अजसू प्रेरणा का स्रोत : 'रामचरितमानस'

'रामचरितमानस' मध्यकाल का सर्वश्रेष्ठ ग्रन्थ है । आज से लगभग चार सौ वर्ष पहले गोस्वामी तुलसीदासजी ने इसे लिखना आरम्भ किया था । इन चार सौ

वर्षों ने यह ग्रन्थ देश और काल की सीमा अतिक्रम करके संसार में समारुत हुआ है। यह तत्त्वे वर्षों ने कालव्यो ग्रन्थ है। प्रत्येक ग्रन्थ, भाषा और अभिव्यक्ति में अपने काल में प्रभावित होता है। 'रामचरितमानस' भी है। परन्तु बहुत थोड़े-से ग्रन्थ इस सीमा को अतिक्रम करके नवकाल के सहृदयों को प्रभावित करने में समर्थ होते हैं। यह तोहीतर तेज संसार के विने-बुने ग्रन्थों में ही उपलब्ध होता है। यही कारण है कि वह देश और काल की सीमा पार करके समस्त संसार के सहृदयों को प्रभावित करने में समर्थ हुआ है।

'रामचरितमानस' के सैतक कवियर तुलसीदास जिस काल, समाज और देश में पैदा हुए, उससे वे प्रभावित थे। उनका व्यक्तिगत जीवन किसी-न-किसी रूप में उनमें स्वीकृत विचारों को रूप दे रहा था, इसलिए वे अपने देश-काल और समाज के संस्कारों और व्यक्तिगत रुचि, कुण्डा और शिक्षक आदि से प्रभावित थे। 'रामचरितमानस' और उनके अन्य ग्रन्थों के आसानी से दो बातों पर बहुत विचार किया है और भविष्य में भी करते रहेंगे, परन्तु इन सब सीमाओं के भीतर रहकर भी उनमें एक असौकिक दीप्ति थी जो सीमा में नहीं बँध सकती। जिस प्रकार दीपक की लौ दिया, तेल, बाती और हवा के कम्पन से प्रभावित होते हुए भी इन सीमाओं से बाहर दूर तक अपनी दीप्ति बिखेर सकती है, कुछ उसी प्रकार व्यक्ति-कवि के भीतर जलनेवाली दिव्य लौ भी अपनी दीप्ति देश-काल और सीमा को अतिक्रम करके प्रकाशित करती रही है।

ऐसा लगता है कि तुलसीदास के सामने सत्कालीन समाज में प्रभात एक भड़ा भारी सन्देह मुख्य रूप से उनके चित्त को आन्दोलित किये हुए था। उनका प्रमत्त मुख्य रूप से लोकचित्त के सन्देहों को उठाड़ देना था। यस्तुतः सन्देह के कारण ही विषाद उत्पन्न होता है। 'रामचरितमानस' के भरद्वाज, पार्थीव, मध्व आदि मुख्य श्रोताओं के मन में संशय-जनित विषाद उत्पन्न हुआ था। सन्देह यह था कि जो ब्रह्म सब प्रकार की धारणाओं से ऊपर है, व्यापक है, निर्गुण है, अजगत्ता है, जिसे श्रुति-मति-नेति कहकर बखानती है, वह क्या मनुष्य के रूप में अवतार धारण कर सकता है? इस सन्देह का उन्मूलन तुलसीदास का एक लक्ष्य था। जब तक यह सन्देह उन्मूलित नहीं होता तब तक विषाद का क्षमण भी नहीं होता। यह एक सामयिक प्रश्न था। तुलसीदास के पूर्ववर्ती महान् निर्गुणवादी शक्तों ने सगुण राम का प्रत्याख्यान किया था और लोकचित्त में ऐसा संशय उत्पन्न किया था। यह एक निश्चित देश-काल में उत्पन्न स्थिति थी। इस संशय का उद्घेय, ऊपर से देखने में एक सामयिक प्रश्न था।

तुलसीदास के चित्त में कुछ ऐसे संस्कार थे जो इस संशय को मनुष्य के लिए हानिकारक सिद्ध करते थे। यह एक प्रकार का द्वन्द्व था जो बाह्य समाज में बहुत प्रचारित सिद्धान्त और तुलसीदास के व्यक्ति-चित्त में प्रतिष्ठित रुचि और संस्कार के संघर्ष से उत्पन्न हुआ था। 'रामचरितमानस' के निर्माण में इस द्वन्द्व का महत्वपूर्ण स्थान था, परन्तु यह सामयिक तथ्य ही सबकुछ होता तो 'रामचरितमानस' मनुष्य-

मण्डन के रूप में लिखे हुए ग्रन्थों के समान अल्पकालीन प्रभाव ही छोड़ जाता। परन्तु ऐसा नहीं हुआ। इस द्वन्द्व ने तुलसीदास के संवेदनशील चित्त को केवल खण्डन-मण्डन की ओर प्रवृत्त नहीं किया, बल्कि उनकी रचनात्मक प्रतिभा को भक्त कर दिया जिससे शास्त्र मानवीय मूल्यों का अद्भुत रागात्मक सर्जन हुआ। शत-तार वीणा को छेड़नेवाली चीज यद्यपि बहुत मामूली-सी होती है, परन्तु उसके एक तार के झकृत होने से अन्य अनेक तार झनझना उठते हैं और उस मोहक संगीत का प्रादुर्भाव होता है, जो छेड़नेवाली वस्तु को एकदम अभिभूत करके अपूर्व रागात्मक संगीत की सृष्टि करती है। उस युग के मामूली-से प्रदर ने तुलसीदास के चित्त को ऐसा झकझोर दिया कि उनकी सम्पूर्ण सत्ता ही उमड़ उठी। वह मनुष्यमात्र के रागात्मक चित्त के साथ एकमेक होकर उन चिन्मय मूल्यों की रचना कर सकी, जो अपूर्व कहे जा सकते हैं। भारतवर्ष की साधना का जो सर्वोत्तम है, जो कुछ महान् है, जो कुछ सरस है और जो कुछ भव्य है, वह इस वहाने अभिव्यक्ति पाने को व्याकुल हो उठा। इस उदात्त भव्य अभिव्यक्ति में ही 'रामचरितमानस' की महिमा है। देश और काल की सीमा में बंधा हुआ तुलसीदास का व्यक्ति-रूप भी उसमें जहाँ-तहाँ प्रकट अवश्य हुआ और कई बार उस सीमित अभिव्यक्ति ने भिन्न-भिन्न श्रेणी के लोगों को सुबुद्ध और उत्तेजित भी किया है। परन्तु 'रामचरितमानस' की दिव्य ज्योति में यह छोटे-मोटे घबरे कोई बाधा नहीं उत्पन्न कर सके। वे हैं, क्योंकि उनका होना रोका नहीं जा सकता था, परन्तु 'रामचरितमानस' का निर्माण उनसे अलग दिव्य अलौकिक तेज से हुआ है। कभी-कभी लोग उन छोटी-छोटी बातों को लेकर ही झगड़ते हैं। वे भूल ही जाते हैं कि 'रामचरितमानस' का लक्ष्य इन बातों से कहीं अधिक ऊँचा है। वह मनुष्य को उस लक्ष्य तक ले जाता है, जिससे बड़ा लक्ष्य और कुछ हो ही नहीं सकता।

तुलसीदास केवल ज्ञान का ग्रन्थ नहीं लिख रहे थे। मनुष्य के नित्य जीवन में घटनेवाले ईर्ष्या-द्वेष, सुख-दुःख और लोभ-मोह के विकारों के भीतर से उन्होंने परम लक्ष्य की प्राप्ति की ओर अपने पाठक को ले जाना चाहा। इसलिए उनका यह ग्रन्थ शुष्क आचार-संहिता या थोथे उपदेशों की पोथी नहीं है, वह मनुष्य-जीवन की गहराई में उतरा है और अत्यन्त सहज भावसे उसे रामोन्मुख करता रहा है—राम, जो मनुष्य के समस्त आशा-आकांक्षाओं का सर्वोत्तम केन्द्र है; वहाँ काम, क्रोध, द्वेष, मोह आदि टिक नहीं सकते। राम एक ऐसा सूर्य है, जिसके सामने मोहरूपी अन्धकार की कल्पना नहीं की जा सकती। परन्तु यह राम हमारे दैनन्दिन जीवन के अनुभवों के भीतर से उजागर हुआ है। वह मनुष्य रूप में अवतरित हुआ है, और मनुष्य की सारी कमजोरियों और विकारों के भीतर उज्ज्वल आलोक के रूप में निकलता चला गया है। वह जेय बनकर नहीं बल्कि अनुभवयोग्य होकर हमें आकर्षित करता है। वह केवल अनादि, अनन्त और व्यापक सच्चिदानन्द मात्र नहीं है बल्कि शील, सौजन्य और मर्यादा का अधिष्ठाता भी है। वह केवल ज्ञान और उपासना का विषय नहीं है बल्कि प्रेम और भक्ति का भी आश्रय है; वह

जोरियाँ भगवान् को समर्पित करके मनुष्य उनसे मुक्ति पा ले। जो कोई भी राम के सम्मुख हो जाता है, उसके सारे पाप नष्ट हो जाते हैं। परन्तु जो राम से विमुख है उनके सारे वैभव व्यर्थ हो जाते हैं। राम का साम्मुख्य प्राप्त करना 'रामचरित-मानस' का लक्ष्य है। कोई भी व्यक्ति चाहे वह ऊँचे कुल में जन्मा हो या नीचे कुल में, उत्तम योनि में पैदा हुआ हो या अधम योनि में, सात्विक शरीर का अधिकारी हो या तामस शरीर का, सभी राम के सम्मुख जाकर कृतार्थ हो जाते हैं। जो सम्मुख नहीं जा पाते, उनका जन्म अकारण सिद्ध होता है। 'रामचरितमानस' ने इस महान् लक्ष्य को लोकसुलभ कराने में आश्चर्यजनक ढंग से परिपूर्ण सफलता प्राप्त की है।

यह महान् ग्रन्थ पिछले कई सौ वर्षों से मनुष्य के चित्त में उदात्त मानवीय मूल्यों को प्रतिष्ठित करता रहा है। इसकी भाषा, अभिव्यक्ति और भाव-प्रेक्षण-क्षमता अपूर्व है। यह 'रामचरितमानस' एक सुनिश्चित योजना में लिखा हुआ काव्य है। इसके प्रत्येक शब्द को इस कवि ने अच्छी तरह से तोलकर प्रयोग किया है। यदि आरम्भ में कोई शब्द किसी निश्चित अर्थ में प्रयुक्त हुआ है तो अन्त तक उसका निर्वाह हुआ है। ऐसा लगता है कि कवि पूर्ण रूप से सचेत कलाकार है। परन्तु यह 'सचेत-भाव' आभास से नहीं बल्कि व्यक्तित्व के सम्पूर्ण विसर्जन से आया है। सत्य यह है कि 'रामचरितमानस' का कवि पूर्ण रूप से अपने व्यक्तित्व को अपने लक्ष्य में निमग्नित कर सका है। यह उस धैर्य का काव्य है जिसकी प्रत्येक उक्ति किसी दिव्य प्रेरणा से निकली है। जैसा कि आरम्भ में कहा गया है, जहाँ तक व्यक्ति तुलसीदास का सम्बन्ध है, वे अपने युग और समाज से प्रभावित हैं, परन्तु उनका व्यक्तित्व उस महान् लक्ष्य में बिल्कुल निमग्नित हो गया है जिससे बड़े लक्ष्य की कल्पना नहीं की जा सकती। यही कारण है कि 'रामचरितमानस' उस दिव्य कोटि का ग्रन्थ बना है जो एक ही साथ काव्य और शास्त्र दोनों ही होते हैं। आज चार सौ वर्षों बाद इस महान् ग्रन्थ के प्रणेता कवि को हम अपनी हार्दिक श्रद्धाजलि अर्पित करते हैं :

बड़े भाग मानुष तनु पावा । सुर दुर्लभ सब ग्रथन्हि गावा ॥
साधन घाम मोच्छ कर द्वारा । पाइ न जेहि परलोक संवारा ॥

['काशी हिन्दू विश्वविद्यालय पत्रिका', मानस चतुष्टयी विशेषांक, 1973-74]

‘विभाव पुरुष’ की खोज

तुलसीदासजी का ‘रामचरितमानस’ आज ने चाहे मो चाहे पूरा लिया गया। ‘रामचरितमानस’ की महिमा आज जानते ही हैं। ‘रामचरितमानस’ आज मनार के सर्वश्रेष्ठ ग्रन्थों में गिना जाता है। लेकिन, भारत में ऐसा महत्व विशेष रूप से है। भारत ने यह ग्रन्थ इस प्रकार ने सम्मानित है जैन किश्किचयन ने वादित। यह मध्ययुग का सर्वश्रेष्ठ ग्रन्थ है।

‘रामचरितमानस’ शिव-भारवती नवाव के रूप में लिया गया है। पातवत्क्य ने यह कथा भरद्वाज को मुनासी और वारमुगुष्टि ने गरुड को। लेकिन मुख्य कथा कहनेवाले शिव ही हैं और मुख्य रूप में उमा-पार्वती नवाव ही हैं।

ऐसा लगता है कि तुलसी के मन में सोई व्यापक सन्देह नवाज में विद्यमान था। सर्वप्रथम यह सन्देह उमा के मन में हुआ था जिसका फल उन्हें शरीर त्याग कर भोगना पड़ा। पुनः पार्वती के रूप में अवतरित हुई फिर भी कहती है :

अजहूँ कछु ससय मन मोरे ।

करहु कृपा बिनबडै कर जोरे ॥

पातवत्क्य के मन में सन्देह व्याप्त है और वे इसकी चर्चा भरद्वाज से करते हैं। इसी प्रकार का संगम गरुड के मन में हुआ था जबकि उन्होंने नागपाश में बंधे हुए राम को देगा। तुलसीदासजी उस सन्देह का निराकरण करना आवश्यक समझते थे।

यह सन्देह यदि एक दोहरे में कहा जाय तो इस प्रकार है—सती शिव से कहती है :

ब्रह्म जो व्यापक विरज अज अरुत अतोह अनेद ।

सो कि देह धरि होइ नर, जाहि न जानत वेद ॥

क्या ऐसा ब्रह्म साधारण मनुष्य हो सकता है ? और फिर—

जौ नृप सनय त ब्रह्म किनि, मारि विरह मति भोरि ।

देखि चरित महिमा नुनत, अनति बुद्धि जति मोरि ॥

समष्टिचित्त में व्याप्त इस सन्देह को तुलसीदासजी ‘रामचरितमानस’ के द्वारा दूर करना चाहते हैं। मैं आप लोगों का ध्यान इसी ‘सन्देह’ तत्त्व की ओर आकर्षित करना चाहता हूँ।

पार्वतीजी यह तो कहती हैं कि ‘मुझे रामकथा सुनकर अतिशय आनन्द मिला’, लेकिन उन्होंने यह भी कहा—बड़े ही संयत ढंग से इस बार उन्होंने अपने को भी व्यक्त किया :

अजहूँ कछु ससय मन मोरे ।

करहु कृपा बिनबडै कर जोरे ॥

इसी सन्देह को दूर करने के लिए गोस्वामीजी की कथा

जिनके मन में मोह है, जो विषयी है, वे रामकथा का मर्म क्या जानेंगे ?

अति रास जे विषयी बक कागा ।

एहि सर निकट न जाहि अभाग ॥

पार्वती का सन्देह बहुत भयानक है, इसी प्रकार का सन्देह गरुड़ को भी है। याज्ञवल्क्य से भरद्वाजजी कहते हैं कि 'मुनिवर, आपने बहुत ही गूढ़ प्रश्न कर दिया।' अतः स्पष्ट है कि इस प्रकार से देशव्यापी सन्देह व्याप्त था जिसकी तुलसीदासजी ने विभिन्न स्थलों पर विभिन्न पात्रों से कहलाया है।

हमारा देश तीन भागों में विभक्त है—पर्वत, मदान और समुद्र। पर्वतकन्या पार्वती, भूकन्या सीता और समुद्रकन्या लक्ष्मी हैं। ये हमारे देश की देवियाँ हैं : ये हमारे देश की देवियों के चरित्र की नियामक हैं। पार्वती के मुँह से सन्देह का वर्णन कराने का तात्पर्य ही है कि यह सन्देह व्यापक था।

शिवजी पार्वती से कहते हैं कि 'हे भयानी, तुमने बहुत ही अच्छा प्रश्न किया—राम-कथा का प्रश्न उठाया। लेकिन एक बात मुझे अच्छी नहीं लगी।' यहाँ पर तुलसीदासजी कबीर की इस उक्ति का जवाब देते हैं :

दशरथ सुत तिहुँ लोक बखाना,

राम नाम के भरम है आना ।

यही बात पार्वती के मुँह से कहला दी गयी है और इसका उत्तर देते हैं शिव—

एक बात नहिं मोहिं सुहानी, जदपि मोह बस कहेउ भवानी ॥

तुम जो कहा 'राम कोउ आना'...

तुलसीदासजी इस 'आना' शब्द से विल्कुल उलड़ जाते हैं। बाबा बहुत गुस्सा जाते हैं :

कहिं सुनिहि अस अधम नर, गते जे मोह पिचास ।

पासडी हरिपद विमुख, जानहिं झूठ न साच ॥

आग्य अकोविद अंध अभागी। कोई विषय मुकुर मान लागी ॥
लपट कपटी कुटिल विसेपी। सपनेहुँ सत सभा नहिं देखी ॥
कहिं ते बंद असम्मत बानी। जिन्हके सूझ लाभ नहिं हानी ॥
मुकुर मलिन जरु नयन बिहीना। रामु रूप देखहिं किमि दीना ॥
जिन्हके अगुन न समुन विवेका। जल्पहिं कल्पित बचन अनेका ॥
हरि माया बस जगत भ्रमाही। तिन्हहिं कहत कछु अघटित नाही ॥
वातुल भूत विवस मतवारे। जे नहिं बोलहिं बचन विचारे ॥
जिन्ह कृत महा मोह मदपाना। तिन्हकर कहा करिय नहिं काना ॥

पुरुष प्रसिद्ध प्रकास निधि, प्रकट परावर नाथ ।

रघुकुलमनि मम स्वामि सोइ, कहि सिबं नायउ माथ ॥

यही दशरथ का घेठा, यही राम मेरा उपास्य है। आगे बढ़कर तुलसीदासजी और बहुत-सी महत्त्वपूर्ण बातें कहते हैं :

(विभीषण कहता है)

तात राम नहि नर भूपाला । भुवनेस्वर कालहु कर काला ॥
 ब्रह्मा अनामय अज भगवंता । व्यापक अजित अनादि अनंता ॥
 गो द्विज धेनु देव हितकारी । कृपा सिधु मानुष तनु धारी ॥
 जन रजन मंजन खलब्राता । वेद धर्म रक्षक सुनु भ्राता ॥

(अंगद के मुँह से)

राम मनुज कस रे सठ बंगा । घन्वी काम नदी पुनि गंगा ॥
 पशु सुरधेनु कल्पतरु रुखा । अन्न दान अरु रस पीयूषा ॥
 वेनतेय खग अहि सहस्रानन । चितामनि पुनि उपल दमानन ॥
 सुनु मतिमंद लोक बैकुण्ठा । लाम किरघुपति भगति अकुठा ॥

इसी प्रकार की परस्पर-विरुद्ध बातें कही गयी हैं। कामधेनु जब धेनु है तो पशु ही होगी; गंगा आखिर नदी ही तो है; कामदेव - सुना तो है कि—पुष्प के धनुष-बाण चलाता है; कल्पतरु जब तरु है तो रुखा ही होगा। तुलसीदास के मन में कोई व्यापक प्रश्न पड़ा हुआ है। वह यह कि गायब यह बात जोरो में चल पड़ी थी कि जो दशरथ का बेटा है, वह ब्रह्मा कैसे है—‘जौ नृप तनय त ब्रह्मा किमि?’ इसी बात को लेकर इतना व्यापक प्रचार तुलसीदासजी विभिन्न पात्रों के मुँह से कराते हैं। समष्टि में व्याप्त सन्देह का निरूपण करते हैं। तुलसीदासजी कवि भी उन्हीं को ही मानते हैं जो समष्टिचित्त की अभिव्यक्ति करते हैं। तुलसीदासजी जब समष्टिचित्त के साथ, सामाजिक चित्त के साथ, शिव के साथ, एक हो जाते हैं तो अपने को कवि भी कहते हैं। वे अपनी बात नहीं कह सकते बल्कि—

संभु प्रसाद सुमति हिय हुलसी ।

रामचरितमानस कवि तुलसी ॥

तुलसीदासजी ‘राम’ का तीन रूपों में वर्णन करते हैं—पहला ब्रह्मा, जो अनन्त है, मन-वाणी आदि में परे है; दूसरा, जो व्यक्ति अपने चित्त में उत्पन्न करता है। मनुष्य अपने भाव, स्वभाव से उत्पन्न करता है। मनुष्य अपने भाव को जानना चाहता है। बाहर में तो हम वीर हैं, भीतर से कायर भी हो सकते हैं; बाहर से तो पुरुष दीखते हैं, परन्तु भीतर हो सकता है कि नारी बैठी हो। जब हम अपने भाव को जान लेते हैं तो हमें अपना अभाव भी मालूम हो जाता है। अगर हमारे अन्दर मातृभाव है तो हमें पुत्र चाहिए, क्योंकि मातृभाव के साथ पुत्र का अभाव सम्बद्ध है। इस अभाव के रूप में भगवान् हमारे चित्त में आ जाते हैं। भगवान् जब इस अभाव को भर देते हैं तो ‘विभाव’ की स्थिति मन में आ जाती है—इसी रूप में हम विराट् पुरुष की कल्पना करते हैं। मनुष्य का कलापक्ष भावपक्ष है। ससार के सभी भक्तों ने भाव-भगति की आराधना की है। भगवान् भाव भगति के भूखे हैं। तुलसीदासजी तीसरा, रास्ता बताते हैं, वह उनकी ‘विभाव-पुरुष’ की कल्पना है। ‘रामचरितमानस’ की यह अपनी विशेषता है :

तू दयालु दीन हो, तू दानि हौं भित्तारी,
हो प्रसिद्ध पातकी तू पाप पुंजहारी ।
तोहे मोहे नाते अनेक मानिए जो भावै ।
ज्यां त्यो तुलसी कृपालु चरणकमल पावै ॥

—विनयपत्रिका

वह माता, पिता, भाई आदि रूपों में हो सकता है। हम जिस भाव में चाहें उसका भजन कर सकते हैं। यह तीसरा भाव हम जब तक मन में नहीं लायेंगे तब तक चित्त साफ नहीं होगा, मोह दूर नहीं होगा। सन्देह नहीं मिटेगा।

कबीर ने कहा कि 'दशरथ सुत तिहुँ लोक बसाना, राम नाम के मरम है आना', लेकिन तुलसीदासजी कहते हैं कि वह राम जो इतिहास की धारा में बहता चला आ रहा है, समष्टिचित्त में व्याप्त जो राम है, उसे नहीं छोड़ना चाहिए। प्रश्न तो इस बात का है कि गंगा तो नदी ही है, कामधेनु धेनु है तो पशु ही हुई, कल्पवृक्ष वृक्ष है तो पेड़ ही है। लेकिन नदी, इससे भी कोई बहुत बड़ी चीज इसके पीछे विद्यमान है। ये कल्पतरु है। जैसे-जैसे मनुष्य का मानस विराट होता जायेगा, इन तत्त्वों की कल्पना विराट होती जायेगी। जैसे-जैसे हमारे चित्त का विस्तार होता जायेगा, वैसे-वैसे ये बढ़ते जायेंगे। ये साधारण तत्त्व नहीं हैं—ये कल्पतरु है। 'राम' का वर्णन अनेक नाटककारों-कवियों-लेखकों ने किया है और करेंगे। आदि से अन्त तक जैसे-जैसे मानव-मस्तिष्क का विस्तार होता जायेगा, वैसे-वैसे 'कल्प-पुरुष' का विस्तार होता जायेगा। इसीलिए गोस्वामी तुलसीदास ने कहा :

राम मनुज कस रे सठ बंसा ।

धन्वी काम नदी पुनि बंसा ॥

ये सब मानसिक हैं। जैसे-जैसे मानसिक विस्तार होगा, वैसे-वैसे ये और बढ़ते जायेंगे। तुलसीदासजी कहते हैं (भरद्वाज मुनि याज्ञवल्क्य से कहते हैं) :

चाहुहु सुनै राम गुण गूढ़ा ।

कीन्देहु प्रसन्न मनहु अति मूढ़ा ॥

रामायण के वर्णन के बाद क्या समाप्त हो जानी चाहिए थी, लेकिन पार्वती ने कहा कि अभी सन्देह दूर नहीं हुआ, इसलिए तुलसीदासजी ने क्या को आगे बढ़ाया। तुलसीदासजी कहते हैं :

रामचरित जे सुनत अधाही ।

रस विसेष जाना तिन्ह नाही ॥

कोई रस-विशेष है जिसकी ओर तुलसीदासजी अपने पाठक का ध्यान ले जाते हैं। जब सन्देह दूर हो जाता है तो रामायण भी समाप्त हो जाती है। तुलसीदासजी कहते हैं कि सन्देह-रतम का नाश एक दिन में नहीं होगा, बल्कि इसके लिए अनन्त काल तक ध्वषण, मनन, भजन करना होगा, तब अज्ञान-रूपी तम का नाश होगा (विभीषण राम से कहता है) :

सहज पापमय तामस देहा ।

यथा उलूकहि तम पर नेहा ॥

राम के ससर्ग में आते ही सम्पूर्ण सशय का नाश हो जाता है :

रामकथा सुंदर करतारी ।

सशय बिहग उडावनहारी ॥

“राम की कथा ऐसी ताली है जिसके बजाते ही संशयरूपी पक्षी उड़ जाते हैं ।”

[काशी हिन्दू विश्वविद्यालय में मानस चतुश्शती समारोह]

जनवरी 1974 का उद्घाटन-भाषण]

—तुलसी : सन्दर्भ और समीक्षा (म. डॉ. त्रिभुवनसिंह, 1976) से साभार

अनुक्रमणिका

सूर-साहित्य

- अचिन्त्य भेदाभेद 149
 अद्वैतवाद 148, 152-153
 अप्रेम 117
 अभिनव गुप्त 72, 73, 131
 अभिज्ञान शाकुन्तल दे. कालिदास
 अमृत सरोवर 155
 अलंकार सर्वस्व दे. शय्यक
 अलकापुरी 117
 अविद्या 152, 190
 आभीर 29-33
 आक्योलॉजिकल सर्वे आफ इण्डिया, 35
 आह्लादिनी शक्ति 176
 ओझा गोरीशंकर हीराचन्द 34
 इण्डियन ड्रामा—दे. कीय ए. बी.
 इसिकुल हृद 28, 76
 ईश्वर 130, 137-143
 ईसाई धर्म 59, 60-62
 ईसामसीह 30-35, 63, 152
 उज्ज्वल नीलमणि दे. रूप गोस्वामी
 उद्व 95, 96, 107, 119, 139,
 162, 181
 उपनिषद् 62, 188
 —छान्दोग्य 41
 ऋग्वेद 27, 29, 41
 ऐनसाइक्लोपीडिया आफ रिलिजन एण्ड
 एथिक्स 27, 70
 कथावस्तुजातक 41
 कथा सरितसागर 28
 करनेस 75
 कल्याण 47
 कबीरदास 37, 39, 52, 54, 55,
 65, 71, 76, 119, 128,
 129, 167, 173, 182
 कमलाकर 53
 कर्न (डॉ.) 78
 कात्यायन 29
 कामरूपा भक्ति 45, 46
 काम 45, 46
 कालिदास 72, 81, 117, 129
 काव्यप्रकाश दे. मम्मट
 कीय ए. बी. 31, 37-8, 70-71
 कुमार स्वामी 32
 —कुक्षेत्र 97
 कुल्लूक भट्ट 53
 कुम्भनदास 159
 केनेडी 28-33
 केशव 74, 133
 कृष्ण 63

- कृपाराम 74, 75, 159
 कृष्ण कीर्तन दे. चण्डीदास
 क्राइस्ट दे. ईसामसीह
 क्षणिकवाद 142
 गऊघाट 115, 160
 गणगौर 156
 गणपति शास्त्री 35
 गाथा सप्तशती 34, 36
 गार्बे, आर. 37
 ग्रियर्सन, जा. अ. 28-30, 32-33,
 36-38, 59, 61, 69-70, 76,
 78
 ग्राउज, एफ. एस. 121
 गांधी, महात्मा 140
 गीता 29, 34, 37
 गीत-गोविन्द दे. जयदेव
 — गोकुलनाथ 115, 121,
 129, 150
 गोरखनाथ 54, 77
 गोविन्द 29
 गोपीचन्द का गान 80
 गोपेन्द्र 29
 गोपियाँ 111-112, 154, 158
 गोडीय वैष्णव सम्प्रदाय 42, 110-
 114, 174-175
 घनजानन्द 68
 घोष, मनमोहन 72, 125
 चन्दबरदाई 71
 चण्डीदास 75, 82-88, 89, 92,
 101, 128
 चतुर्भुजदास 129
 चैतन्यदेव 36, 42-45, 52, 62,
 74, 149, 152
 चैतन्य चरितामृत 40, 78
 चैतन्य चन्द्रोदय 45
 (श्री) चैतन्य शिक्षामृत 46
 चैतन्य सम्प्रदाय 40, 78
 चौरासी वैष्णवन की वार्ता
 दे. गोकुलनाथ
 जयदेव 36, 75, 79, 82-88, 128
 जगन्नाथ पण्डितराज 81
 जायसवाल, के. पी. 51
 जीवगोस्वामिपाद 40
 जैकोबी, एच. 33, 37
 ज्ञानामृतसार संहिता दे. नारद पांचराज
 तत्त्ववाद 138, 140, 148
 तन्त्रवाद 38, 41
 तुकाराम 52, 64
 तुर्यातीत निष्कला 155
 तुलसीदास (गो.) 37, 46, 52, 61-
 62, 68, 76, 115, 119,
 129, 167, 182
 त्रिपुर सुन्दरी 185
 दण्डी 72
 द कनकलता रिव्यू—दे. बोस, मणीन्द्र
 मोहन
 द रिलिजस सैक्ट्स आफ द हिन्दूज
 दे. क्लिव्सन
 दयानन्द स्वामी 140
 दादू 52, 54, 76
 दास 177-178
 दास्य भक्ति 183
 देवी पूजन 156
 द्वैतवाद 187
 ध्वन्यालोक दे. अभिनव गुप्त
 नन्द 30, 92, 162
 नन्ददास 47, 105-110, 183
 नरसी मेहता 152
 नवरत्न दे. मिथुबन्धु
 नाथपण्य 54, 55, 77
 नाट्यवेद 71
 नानक 54, 76, 125

नारद पाचरात्र 35
 नाभादास 79, 122
 नारायण 27-28, 33
 नित्यानन्द 78
 नित्य भेदाभेद 187
 निरंजन मत 54-55
 नेस्टोरियन 37, 69
 पचतन्त्र 34, 36
 पराशक्ति 42
 परकीया प्रेम 40-42
 परमानन्ददास 159
 पापबोध 62
 पारसोली 129
 पाणिनि 33, 35
 पुण्डरीक 27
 पुष्टि मार्ग 187
 पुराण—हरिवंश 28, 30, 36
 वायु 28, 30
 भागवत 28, 36, 40
 विष्णु 29, 36
 पद्म 154-155, 159
 पोस्ट चैतन्य सहजीया कल्ट
 —दे. बोस, मणीन्द्र मोहन
 प्रपंच 190-191
 प्रेम 102, 176-179
 प्रेमोदय 48
 प्रस्थानत्रयी 149, 159, 188
 प्रस्थान चतुष्टय दे. बल्लभाचार्य
 प्रीति 177
 बहुलादव 49
 बंगभाषा ओ साहित्य दे. सेन दीनेशचन्द्र
 बाउल 39, 80
 बाघरा 54
 बिम्ब 172, 191-192
 बिहारी 157
 बुद्ध 27, 140, 142

वेशरा 54
 बोस, मणीन्द्र मोहन 40, 42, 43
 बौद्ध जातक 27
 बौद्ध विनय 39
 बौद्ध संध 41
 बौद्ध दर्शन 142
 बौद्ध सिद्ध 151
 ब्रज का सांस्कृतिक इतिहास दे. भीतल,
 प्रभुदयाल
 ब्रह्मसूत्र 148-149, 189
 ब्रह्मा 40, 49, 71
 ब्रह्मसंहिता 49
 ब्राह्मण शतपथ 27, 28
 भक्तमाल दे. नाभादास
 भक्ति 179
 भक्ति आन्दोलन 77
 भक्ति रस तरंगिणी 45
 भक्ति रसामृत सिन्धु 44, 49, 177
 भँवरगीत दे. नन्ददास
 भगवद्गीता 148-149, 189
 भट्टनायक 131
 भागवत 45, 49, 51, 150, 159,
 184, 190
 भागवत सम्प्रदाय 36, 39
 भागवतामृत 114
 भारती (पत्रिका) 28
 भावुक 46-47
 भावोत्थ प्रेम 47
 भाव 120, 174
 भामह 72
 भाण्डारकर, आर. जी. 28-36, 42
 भारतीय मध्य युगेर सायना दे. सेन,
 क्षितिमोहन
 भूषण 71
 मध्वाचार्य 36
 मधुर रस 176

- मधुर भक्ति 183
 मध्य युग मे राजस्थान और बंगाल
 का आध्यात्मिक सम्बन्ध दे. सेन,
 क्षितिमोहन
 मज्झिम निकाय 41
 मम्मट 43, 46, 81, 92, 126
 मनु 53
 महायान 54, 57, 77, 81, 152
 महाभारत 27-29, 99-100, 170
 महानिर्वाण तन्त्र 158
 मालवा 34
 माधुरी (भाव) 170-171, 191
 मायावाद 149, 188
 मांडनं हिन्दूज्म एण्ड इट्स डेट दू
 नेस्टोरियन्स दे. ग्रियर्सन
 मैनुअल आफ बुद्धिज्म दे. कर्न (डॉ.)
 भीतल, प्रमुदयाल 155
 मिश्र, मोहनलाल 75
 मिश्र, बन्धु 71
 मीराबाई 52-61
 मीननाथ 54
 मेघातिथि 54
 योगी 56
 यशोदा 92, 94, 99-105, 158,
 160, 162, 185
 रति (भाव) 49, 113, 184
 रघुनन्दन 53
 रसस्थानि 68, 142
 रवीन्द्रनाथ ठाकुर 39, 68, 69, 87,
 123, 163
 राग 176
 रागानुगा भक्ति 44, 46
 राधा, राधिका 34-36, 39, 50,
 82-99, 113, 177
 रासलीला 105
 राम 131
 रामानुज 36-37
 रामानन्द 36-37, 46, 52, 76
 रुक्मिणी 97
 रुय्यक 72
 रूप गोस्वामी 43, 74, 110-113
 रैदास 76
 लांगुरिया देवी 156-157
 वराहमिहिर 29
 वल्लभ सम्प्रदाय 40
 वल्लभाचार्य 36, 39, 44, 52, 65-
 104, 115, 147-150, 152,
 159, 166, 185, 187, 189-
 190
 व्यास 51
 व्याससूत्र 189
 वृष्णि 29-30
 वात्सल्य (भाव) 50
 वासुदेव 27-29, 33
 विक्रमादित्य 34
 विज्ञानेश्वर 53
 विन्दरत्न 35, 37
 विद्यापति 75, 82-88, 92, 128
 वित्सन 121
 विशिष्टाद्वैत 187
 विष्णु 27, 28, 33
 विस्वनाथ (आ.) 41, 73
 वेबर 30-32, 70
 वैष्णो (भक्ति) 44-46
 वैष्णव सम्प्रदाय 38, 39
 वैष्णवीज्म-शैविज्म एण्ड मादनर
 रित्तिजय सिस्टम्स दे. भाग्यशरकर
 बृहद् भागवतामृत 183
 सारुवाचार्य 149, 186
 शाण्डिल्य सूत्र 37
 श्यामा दे. राधा, राधिका
 शास्त्री, हरप्रसाद 128

शुक्ल, रामचन्द्र 75, 79, 152
 शुद्धादित 187
 सखा 178
 सखी 48, 50, 154, 177-178
 तथा दे. गोपियाँ
 सख्य भक्ति 183
 सख्य रस 178
 समाधि भाषा 149, 157, 189,
 190
 सम्बन्ध रूपा भक्ति 45, 46
 संभूत 173
 सन्ध्या भाषा 151
 सरस्वती, मधुसूदन 179
 सहजवाद 38, 57
 सहजयान 78
 सत्येन्द्र (डॉ.) 158
 स्टेनकोतो 35
 स्वकीया (भाव) 42
 स्वभाव 49

स्मार्त पन्थ 59
 सम प्राबलम्स आफ इण्डियन लिटरेचर
 दे. विन्टरनिज
 साकृत्यायन, राहुल 128
 साहित्य दर्पण दे. विश्वनाथ (आ.)
 सिंह, भगवतीप्रसाद 175
 सिंह, शिवप्रसाद 159
 सीता 131
 सूरदासेर प्रार्थना दे. रवीन्द्रनाथ ठाकुर
 सूफीमत 56, 64
 सुबोधिनी टीका 187
 सेन दीनेशचन्द्र 78-79, 88
 —क्षितिमोहन 28, 39, 54,
 78, 80
 —यामिनी कान्त 136
 हरिश्चन्द्र, भारतेन्दु 122
 हित तरंगिणी दे. कृपाराम
 हिन्दी शब्दसागर दे. शुक्ल, रामचन्द्र
 हेमाद्रि 53

कबीर

अंकुर 279; -द्वीप 242
 अंगुष्ठमात्र पुरुष 277
 अग्नि 234, 263; -चक्र 232
 अचिन्त 239; -द्वीप 242
 अच्छर 239
 अजब योग 298
 अतद्ब्यावृत्ति 276
 अद्वैतवाद 274 (आ.)
 —रामानन्दीय ? 274; —

तुलसीदास का 274; —अध्यात्म
 रामायण का 274-275
 अनन्तलोक 361
 अनन्यभक्ति 275
 अनहद नाद 234
 अनाहत नाद 221, 234
 अन्नमय कोष 280, 230
 अपरं ब्रह्म 276
 अपरा विद्या 277

- अमरवाक्यी 236
 अमृत 269; -रस 236
 अरण्यद्वीप 242, 244
 अरुणती 264
 अवधू 216
 अवधूत 217-218, 220
 अवधूती 233; -वृत्ति 218, 259
 अवस्थाएँ 232
 अविद्या 282
 असत्कार्यवाद टि. 274
 असत्ख्यातिवाद टि. 274
 असी 264
 असीम का प्रेम (आ.) 364
 अहंकार 278
 आकाश 269
 आद्यैतिक 265
 आज्ञावक्र 232
 आठ पुरियाँ (टि.) 280
 आत्मविज्ञान 276
 आत्मसमर्पण (आ.) 312
 आत्मा 276
 आदिमंगल 252, 253
 आदेश 220, 221
 आद्यादाक्ति 242
 आनन्द 255, 277
 आनन्दमय कोष 280
 आरम्भवाद (टि.) 274
 आर्यभट्ट 276
 आलम 243
 आश्रमभ्रष्ट जातियाँ 206, 207
 आसन 235
 इंगला-पिंगला 233
 इच्छा 239; -द्वीप 242
 इसलाम 330; —की विशेषता 331;
 —की अन्य धर्मों से तुलना 331, 332; —का प्रभाव 303; —
 की प्रतिक्रिया 332, 337
 ईश्वर 282, 283; —के नाम संस्कार 305
 ईश्वरी 264
 उत्तम अधिकारी 284, 288
 उन्मुनि रहनी 237
 उन्मुनि की तारी 318
 उपासना 280, 284
 उत्पत्ती 261, 265
 उल्टा घाना 268
 उल्टी गंगा 268
 एकेश्वरवाद 292, 304
 ओंकार 269; -पर योगमह 224; -पर कबीरमत 224, 277; -का तत्व 239
 ओघा घड़ा 269
 कबीर—के फूल की प्रसिद्धि 207; —का मत और पुराण 371; —और तुलसीदास 289; —के मत पर अनिश्चयता का आरोप 292; —में अनन्यसाधारण तत्त्व 305; —की व्याकुलता 306; —के भगवान् 315; —का व्यक्तित्वविश्लेषण 322; —का प्रेम 318; —का आक्रमण 364; —के व्यंग 320; —का प्रेमातिशय 318; —का आश्रमिक रूप 364; —का एकत्व प्रयत्न 365; —का सर्वधर्म-समन्वय 366; —का भक्तरूप 366, 370; —का अटपटापन 370, 371; —का क्रान्तिकारी रूप 371; —के सम्प्रदाय में प्रचलित सिद्धान्त 373 (आ.)
 कर्म 281, 283
 कर्मोन्धिय 278

- कल्पलता 264
 काजी 305
 कापालिका 226
 कालचक्रयान 216
 काण्ड 264
 कुटिलागी 264
 कुण्डलिनी 232;—का मार्ग 233
 का मायाप्रतीकत्व 284, 285;
 —का विद्वद्व्यापक रूप 232
 कुण्डली 264
 कुसीन 262
 कूटवाणी 264
 कूटस्थ 383 टि.;—का जीव से भेद
 383
 कूर्म 240, 241
 केवल 235;—अवस्था 253
 कैलास 232, 233
 कोश नी 374
 क्रममुक्ति 276
 क्षुरिका 221
 खग 264
 सप्पर 220
 खसम 257, 258, 259, 260
 खेचरी मुद्रा 235, 236
 गंगा 262, 264
 गगनगुफा 319
 गगनमण्डल 232
 गगनोपम भाव 259, 260
 गज 264
 गुण तीन पक्के 373
 गुफा 269
 गुरु 220
 गया 264
 गोमास-भक्षण 262
 घरनी 259, 260-61
 चन्द्र 262;
 =ब्रह्मरंध्र 264; अंग 264
 चक्र (छः) 232
 चाण्डाली वृत्ति 259
 चित् 276, 277
 चित्रिणी 238
 छूत 299, 300
 छेरी 264
 जल 268
 जबरूत 242
 जमुना (दे. यमुना)
 जाहूत 244
 जीव,—का सत्यस्वरूप 373
 —का बद्धभाव 234
 जीवन्मुक्त 284
 जोगी (जोगिया) 206
 —जाति 207;—का विद्वत्ता
 208;—की पोथियाँ 209
 जोगीड़ा 228
 ज्ञान 278
 ज्ञानमय कोप 279, 374
 ज्ञानमार्गी भक्त 308
 ज्ञानेन्द्रिय 279
 झांझरी द्वीप 242, 244
 टकसार वाणी 213, 241
 तत्त्वमसि 232
 तत्त्व (पाँच पक्के) 373
 त्रिकोण चक्र 232
 त्रिदेवोत्पत्ति 241
 त्रिवेणी 264
 त्वचाज्ञान 241
 दर्शन 221
 दिन 264
 दिवस 264
 दुःख का राजा 348
 दुलहा 264, 267
 दूल्हा 266

देवनिवास २५१

देह (छः) ३७४

द्वैताद्वैत-विलक्षण २२३, २२४, २२५

—कवीर का २५०

धरती २६८

धर्मभेष २७६

धर्मसाधना ३३०-३१

ध्वनि २८७, २९९

नटवरबाजी २६८

नदी २६८

नन्द (सहजयानी-अर्थ) २६७

न-प्रकृति न-विकृति २७९

नरक ३००, ३०१

नवग्रह २६८

नाग २८४

नागिन २८४

नाथपद २२२, २३०, २४८

नाथमत २२७, २४२

—और अद्वैतमत २२७-२८;—

और स्मार्तभाचार २३०;—में

सृष्टि २३० नाद २२१;—पर

योगमत २३०;—पर तन्त्रमत

२३२-३५;—भेद २३५, २३६

—के स्वर २३६

नाम-रूप २७९

नारी २६४

नामूत २३७

निजपद ३०१

निरंजन २२४;—का अर्थ २३८;—

नाथपंथीय २३८;—मत के साधु

२३८;—योगी का परमसाध्य

२३८;—नामक पद २३९,

२६९;—का कवीर सम्मत अर्थ

२४२;—की उत्पत्ति २४१;

—के नाम २४१;—कालपुरुष

२४२;—की सृष्टि २४१;—

ठगरूप २४६;—पर यमत्व का

आरोप २४६;—विषयक कवीर-

मत २६३;—का विवेचन २६४;

का वास्तविक अर्थ २६७;—का

नागपरक अर्थ २८४

निरति ३८७ (आ.)

निरालम्ब शून्य २७१

निर्गुण—का कवीरसम्मत अर्थ २५०,

२९५ (आ.);—का गुण से

अविरोध ३५८;—की उपासना

२८५ (आ.)—ग्रह २७६,

२७७;—पर कवीर का मत

२८४, २८५;—राम २८५,

२९७;—का जप २८७;—

साधना ३३९, ३४०, ३४१

निर्मम-प्रिय ३५९

निर्मल वेद २३२

निर्वाण २७८

निर्विशेष ग्रह २७६

निष्काम भक्ति ३५४

नीर २६९

पंडित ३०१

पंचतन्मात्र २७८

पंचस्तोत्र २३३

परंग्रह २७६

परमपुरुष २२१

परमानन्द २५६

परमेश्वर २७९

पराविद्या २७६

परिणामवाद (दि.) २७४

पाँच २६६;—धाराएँ २३३;—पनके

तत्त्व ३७४

पारख ३७४;—पद ३७६

पारथ २६४

पारद २६४

पारधी २६९

- पिङ्गला 233
 पुत्र 264
 पुरुष 277
 पुस्तकी विद्या 225;—पर योगमत 225, 226;—पर कवीर 225-226, 227, 307
 पूत 264
 पौराणिक मत 298
 प्याला 269, 275
 प्रकृति 278;—पर तंत्रमत 231;—उपनिषद् का मत 279
 प्रकृति-विकृति 279
 प्रणव 235
 प्रथमानन्द 254
 प्रपत्ति 274, 275
 प्रयाग 233
 प्राणमय कोश 280
 प्राणायाम 236
 प्रार्थना 296
 प्रेम—का कारण 337;—का आदर्श 353;—की कुंजी 324;—का मूल्य 343, 344;—सीला 351 (आ.)
 वागाली वृत्ति 259
 वांछमाता 264
 बालरङ्गा 263
 बालविधवा 262
 बाहूत 243
 बाह्याचार 302, 303 (आ.)
 बिम्ब 268
 बिन्दु (दे. बिन्दु)
 बिलैया 264
 बीज 237;—पर तंत्रमत 231
 बीजक-वाणी 242
 बेहद 365
 ब्रह्मा 297;—ज्ञान 250, 276;—नाड़ी 233, 241;—रंघ 264;—विद्या 274
 ब्रह्मा 234
 भक्त—और हठयोगी 316,—और पतिव्रता 322
 भक्ति 328;—का रामानन्द सम्बन्ध 303, 304;—पर विचार 309, 310;—की शर्त 307, 315;—की प्रतिक्रिया 316;—की साधना 323;—का सामाजिक प्रभाव 333
 भगवान् 287, 320
 भाव (साध्य) 284
 भारतीय संस्कृति 331, 332
 भावाभावविनिर्मुक्तावस्था 258
 भुजंगम 264
 भुजंगी 264
 भीरा 265
 भ्रमर 264
 मच्छ 265
 मजह्व 331
 मणिपूरचक्र 232
 मंतग 265
 मत्तगजेन्द्र 264
 मध्यमार्ग 264
 मन 279, 280
 मनोन्मनी 237
 मनोमय कोश 280
 मन्दाधिकारी (आ.) 284
 मरुतिव 347
 मलकूत 243
 मस्ती 320-21-22
 महान् 279
 महापथ 264
 महाभूत 279
 महामय 308, 309

- महामुद्रा 262
 महाविन्दु 234
 महासुख 255
 माछ 265
 माता 256;—का सहजयानी अर्थ 267
 माया 277 (आ.);—प्रकृति 278—का
 औपनिषद अर्थ 280;—विशुद्ध-
 सत्त्वा 282;—अविशुद्ध 282;—
 का कबीरसम्मत अर्थ 283;
 कुण्डलिनीरूपा 283;—का अन्त
 294;—और लीला 336;
 (आ.);—का कारण 336;—ब्रह्म
 का संयोग 373
 मीन 265
 मुकाम (दस) 246, 248
 मुक्ति के पोरिये 376
 मुद्रा 221;— प्रधान० 243
 मुल्ला 303
 मूलज्ञानवाणी 212, 242
 मूलाधार चक्र 232
 मूला 264
 मृत्यु 354
 मोक्ष 276
 यमुना 265
 योग,— का उल्टा मत 261—मे भोग-
 भाव 221;—क्रिया 232;
 —271
 योगी 264; आश्रमघ्रष्ट 336;—
 नाथपन्थी 334;—का मर्म
 229-30
 योनि 235
 यौवन 265
 रसना 235
 राजपथ 265
 राम—290;—पौराणिक 290;
 —रहीम 303, 304;—तत्त्व
 277; सुधारस 272
 रामानन्दी मत 272 (आ.)
 राहूत 244
 रुद्र-विष्णु-ब्रह्मा (तंत्रमत) 231
 रूप और सीमा 356
 रूपक 265
 रोगिया 269
 रोज 264
 ललना 233
 साहूत 243
 लिंग शरीर 276, 278
 लीला 336;—सम्बन्धी मतभेद 335
 (आ.);—कबीर की 338
 (आ.);—साधना का केन्द्र
 340;—का कबीर सम्मत रूप
 346
 लोकसंस्थान 243, 247
 ली. 235
 बच्चयान (आ.) 215
 वज्रा 233
 वन 264
 वयनजीवी 233
 वरुण 262
 वामन 277
 वारुणी 261
 विन्दु 234;—पर तंत्रमत 230,
 232;—पर योगमत 230
 विकृति 278
 विभूति 220
 विरजानंद 222
 विस 264
 चित्तवाद 274
 विशुद्धाख्य चक्र 232
 विष्णु 235
 वेदपुत्र 242
 वेदान्ततत्त्व (आ.) 265

- वोजूद (बुजूद) 250
 व्याघ्र 264
 व्युत्थानकाल 233
 व्योमचक्र 231
 शक्ति 263;—तंत्रसम्मत 231
 शश 269
 शशी 269
 शाम्भवी 265;—शक्ति 234
 शिकारी 264
 शिव 266;—सगुण 231;—निर्गुण 231
 शृंगीनाद 221
 शून्य,—समाधि 237;—केवलावस्था 254;—का विकास 253;—अवस्था 255;—सरोवर 256;—का ब्रह्माण्ड-रूप 355
 शून्यचक्र 232
 शून्यपदवी 264
 शून्यभाव 271
 शून्यमार्ग 264
 शून्याशून्यावस्था 253
 श्मशान 264
 श्रुति (योगमत) 225
 पदकर्म 258
 सकेत,—का कारण 266; साम्प्रदायिक 264-65
 सन्धाभाषा 263
 संसार 356
 सखी 264
 सगुणब्रह्म 276, 277
 सगुणसाधना 340
 सत् 277
 सत्कार्यवाद (टि.) 271
 सत्क्यातिवाद (टि.) 271
 सत्यपुरुष 242
 सत्यलोक 244
 सत्संग-सिद्धान्त 301
 सद्गुरु 307
 सन्ध्याभाषा 262
 समतत्त्ववाद 222
 समाधि,—के वाचक 237
 समुद्र 269
 सम्बोधन 214
 सम्यग्दर्शन 276
 सविशेष ब्रह्म 276
 सहज 239-255;—का विकास 255 (आ.);—द्वीप 242;—यान 215 (आ.);—शून्य 216, 254;—नाद 271;—भजन 271;—समाधि, 239, 271, 315
 सहजानन्द 216-17, 254
 सहजावस्था 249-259
 सहस्रार चक्र 233
 सहेलरी 264
 साउज 264
 सागर (सायर) 264
 सास 266
 सिंह 264, 269
 सिद्धासन 232
 सियार 264
 सीकस 264
 सुखराज 254
 सुरति 247 (आ.);—कमल 232
 सुरहो भञ्जन 237
 सुषुम्ना 232
 सुहृग 239, द्वीप 242, 244
 सूक्ष्मवेद 225, 246
 सूक्ष्मशरीर 279
 सूक्ष्म सृष्टि 231
 सूधा घड़ा 269
 सूफी साधना 324

542 / हजारोप्रसाव द्विवेदी ग्रन्थावली-4

- सूर्य 235, 262;—मूलाधार पद्म
 264;—अंग 264
 सृष्टि 230, 32, 35
 सेली 219
 सोमरस 235, 261, 265
 स्थूल वेद 225, 231
 स्फोट 232
 स्मार्त्त मत 278
 स्वयम्भू लिंग 232
 स्वर्ग 298
 स्वसंवेद 231, 374
 स्वाधिष्ठान चक्र 232
 हस 218, 373;—देह 375
 हठयोग 232-35;—और भक्त
 316,—की प्रतिक्रिया 316;
 —पर कबीर 322
 हरिण 264, 265
 हरिणी 267
 हस्ती 265
 हाहूत 244
 हिन्दू 180 (आ.)
 हृदयकमलवासी 277

150

[illegible][illegible][illegible][illegible]

[illegible][illegible][illegible]

दिल्ले के भाव एक ही रहे। अन्तर के होठियों का अन्तर
 दृष्टिहीन मुख भुल चुका। जीवन के अन्तर का अन्तर
 'हृदय' ही है जिसने दृष्टिमान के सपने को देखा था वह
 (1970) के लोग जानते।